

# فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ

دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

١  
المعتزلة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي  
أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية

اهداءات ٢٠٠٢

١.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

# فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ

دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

## المعتزلة

تأليف  
دكتور أحمد محمود صبحي  
أستاذ الفلسفة الإسلامية

كافة الآداب — جامعة الإسكندرية

الطبعة الرابعة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية للطباعة





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« اليه يصعد الكلم الطيب .. »

سورة فاطر آية ١٠

« وكان الانسان اكثر شيء جدلا »

سورة الكهف آية ٥٤



اهداء

الى رولى والدلى

والى أسرلى



## مقدمة

هذه محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين فى نسق متكامل ،  
والفرق التى كانت ومازالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هى  
المعتزلة والأشاعرة ، والظاهرية والماتريدية وأهل السلف ، ثم الشيعة  
والخوارج .

ولا تعبر هذه الفرق عن اتجاهات المسلمين ازاء حقيقة الدين  
فحسب ، وإنما لكل منها آراء متكاملة فى موضوعات علم الكلام من الهيات  
وطبيعيات وانسانيات تندرج تحتها الأخلاق والسياسة ، وليس الأمر  
كذلك بالنسبة لساثر الفرق التى اهتمت شأنها كالمجسمة والمشبّهة  
والمرجئة والسبائية والميمية الى غير ذلك من أسماء ربما كان بعضها على  
غير مسميات ، وربما أشار البعض الآخر الى غلاة ، وفى الغلو تطرف ،  
ولا يكون التطرف الا فى أطراف تيار الفكر وهامشه ، ومن ثم لا يجدر أن  
نعرض عما هو جوهرى الى ما هو طفيف .

قضية التعرض لاختلاف المسلمين من الموضوعات المنفرة للكثيرين ،  
ومن ثم كان العزوف عن علم الكلام ، ولست أجد ما يبرر ذلك ، ان حقيقة  
الدين بلاشك واحدة ، ولكن اختلف منظار كل فرقة اليها وتصور كل  
مذهب لها ، بل ان هذا الاختلاف من مظاهر خصوبة الفكر الاسلامى ومن  
ثم ازدهار حضارة الاسلام ، اذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة  
الافتاء زاعمة أنها حكم السماء ، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض  
على الناس عقيدة خلق القرآن كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقا عن  
طبيعة الفكر الاسلامى الذى يأبى التسلط بأكثر مما كان رفضاً للعقيدة

ذاتها ، واذا كان احتكار الفكر فى السياسة دكتاتورية فانه فى الدين كهانة لا يعرفها الاسلام ، بهذا المفهوم ومن هذا المنطلق كانت نظرتى وأود أن تكون نظرة القارئ الى فرق المسلمين .

### فى المنهج :

#### ١ - الباحثون فى الفلسفة الاسلامية فريقان :

فريق يرى أن الفكر الفلسفى قد بدأ باليونان والى الفلسفة اليونانية يرد كل ما لحقها من فلسفات اسلامية أو مسيحية أو حديثة .

وفريق يرى فى الفكر الاسلامى أصالة فى الموضوعات وفى النظر .

بضدد علم الكلام أجده نفسى مشايخا للفريق الثانى ، فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة ولا بصلة ذات الله بصفاته ولا بالنبوة ، انها موضوعات قد انبثقت عن ظروف فى البيئة الاسلامية وهى وليدة مشكلات اسلامية خالصة ، لقد أراد المسلمون أن يصوغوا معتقداتهم صياغة فكرية تمكنهم من مواجهة الأديان التى غزاها الاسلام ، ومن ثم فان نشأة علم الكلام انما تلتبس من موضوعات الخلاف بين الاسلام وما واجهه من أديان فى البلدان المفتوحة ، حقيقة لقد استعان المتكلمون فى عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق فى الجدل ، لكن ذلك لا يعنى أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان ، وما كان ينبغى للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء أرسطو أو أفلاطون فى الله ، ومن ثم كان لزاما أن أعرض فى شىء من التفصيل للمعتقدات الأديان الأخرى كما عرفها المسلمون وكما جابها المتكلمون آنذاك ، فتلك خلفية لاغنى عنها لفهم الموضوع .

٢ - انه اذا كان لكل حضارة شخصيتها وطابعها ولكل فكر خصائصه النوعية ، فان ذلك لا يعنى اطلاقا أن تكون النظريات الكلامية بمعزل عن

مسار التيار العام للفكر الانساني ، اننى لا أجد مبررا لتلك الغربية التى يجدها دارس الفلسفة الاسلامية بعامة وعلم الكلام بخاصة عما ألف أن يدرسه طالب الفلسفة فى سائر الفلسفات ، ولا أجد مسوغا لقيود الاقليمية الذى تبنت به فلسفة الاسلام ، ان طبيعة الدراسة الفلسفية تفترض وحدة فكر الانسان فى كل زمان ومكان .: وحدة الموضوع ووحدة المشكلات ، وان عالمية دين الاسلام تعنى أن ما يقول به ليس وقفا على طائفة دون سائر الناس ، ف « الله » عند المسلمين ليس « يهوه » عند اليهود اله قبيلة ، واذا كان ذلك كذلك كان لابد قدر الامكان أن تعرض الموضوعات فى اطار الفكر الانساني العام ، ان مشكلة « كلام الله » مثلا وهى من أهم مشكلات علم الكلام انما هى جزء من مشكلة « الكلمة » Logos وقد عرفت فلسفات اليونان واليهود والمسيحيين .

أريد أن أقول ان « الأصالة » و « العالمية » ليستا متنافرتين ولكنهما متكاملتان .

٣ - يقتضى النسق المتكامل أن أعرض للفرقة منذ نشأتها بل منقبا عن جذورها وأسلاف شخصياتها فمقتضا أثرها متتبعا مسارها من خلال مفكرها الى أن حطت الرحال فعجزت عن أن تنتج فكرا وعقمت عن أن تقدم مفكرين ، على أن هذه ليست دراسة تاريخية بحثة فلسفة أرى فى الأحداث التاريخية ما يكفى لتفسير نشأة الفرق أو أفولها ، وانما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر فان الفكر لا يفسر الا بالفكر ومن ثم فقد وجب أن نلتمس أسبابا عقلية لنشأة المعتزلة أو أفولها ، لقيام الأشعرية فى القرن الرابع وليس قبله ثم لعوامل انتشارها وازدهارها ، لاستمرار التشيع رغم مرور ما يقرب من أربعة عشر قرنا على وفاة على ونهاية موضوع أحقيته أو أبى بكر بالخلافة ، باطن التاريخ من فكر هو وحده التفسير المقنع حينما يعجز ظاهره عن تقديم السبب الكافى .



على أن هذا لا يعنى استبعاد دور التاريخ ، فما من فكر يعيش في عزلة عن المكونات الحضارية التي عاصرتة ، ومن ثم وجب التمهيد لكل فرقة بالخلفية الحضارية التي عنها انبثق فكر الفرقة ، بذلك تبدو نشأة الأفكار أمرا محتما من الناحية العقلية ، وبذلك نستبعد ماشاع قديما من اتهام الفرق بعضها لبعض بالزيغ أو البدع أو الضلالة ، كانت نشأة المعتزلة في ظروف حملة فكرية من الأديان التي غلبها الاسلام على أمرها لتذود عنه ، ونشأت الاشعرية في ظروف طلب وجدان جمهور المسلمين القصد والاعتدال والحلول الوسطى ، وظهرت انتفاضة مذهب السلف في عصر بلغ التزيد والحشو في الاعتقاد بتأثير التصوف حدا خطيرا، فكان لابد من صيحة بالعود الى الينابيع الاولى : عصر السلف .

وتلمس باطن التاريخ من فكر مع استقصاء الخلفية الحضارية له ليسا متعارضين ولكنهما بدورهما متكاملان .

#### ٤ - الدارسون للفكر الاسلامي غالبا أحد فريقين .

فريق يدرس الماضي على أنه تراث اقدمين فيتشدد في أن يقدمه كما كان تحت اسم « احياء التراث » وذلك أمر محمود في تحقيق المخطوطات الا أن يكون مجرد نقل من ورق أصفر الى ابيض .

وفريق يدرس الماضي من خلال قيم الحاضر فيضيف على الاقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية أو الاشتراكية في الاسلام أو وصف أمثال ابي ذر أو الخلاج بالثائرين .

ولكن الفكر الاسلامي ليس أثرا يدرس كما تدرس آثار حضارات بائنة. ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا ، ومن ناحية أخرى انه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التي يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويته أو تكيفه مع مذاهب معاصرة .



( ز )

لا يقتضى الامر كى نفهم أجدادنا الا أن نزيل اقل قدر من حاجز الاسلوب  
الذى تطور محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الاقدمين ، ثم أن نستخلص  
فى غير تعسف من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة  
يمكن أن نفيد بها فى حاضرننا ، وبذلك يعيش الماضى فى الحاضر ويبقى  
التاريخ حيا فى قلوبنا خاصة أنه تاريخ فكر لدين يعتنقه أغلبيتنا .

والله ولى التوفيق

**المؤلف**

٦ صفر ١٤٠٢ هـ

٢ ديسمبر ١٩٨١ م



## المدخل

### علم الكلام

#### تعريفات - موضوعه - سبب تسميته

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة وبين علوم الدين من جهة أخرى ، فقد درج المختصون في الفلسفة الإسلامية على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية :-

#### ١ - علم الكلام

٢ - فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم وقد كان مقصدهم التوفيق بين الدين والفلسفة .

٣ - التصوف : اذا اعتبرنا كل دين ينطوي على جانبين : جانب الشعائر الدينية المفروضة وجانب يتصل بالروح فان التصوف هو الجانب الروحي في الدين في مقابل الفقه المتعلق بالرسوم .

وربما أضاف الباحثون الى هذا التقسيم علم أصول الفقه وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام (١) . ولكن هذا العلم الى المنطق أقرب منه للفلسفة ★

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣١٧ طبعة المطبعة البهية .  
\* يلاحظ من هذا التقسيم لمباحث الفلسفة الإسلامية أنه من الخطأ بل من الخطأ أن تسمى فلسفة عربية فلا شيء منها يتصل بالقومية أو الجنس حتى تنسب الى «العروبة» أو «العربية» بل كلها تدور حول «الدين» وتتصل به على نحو من الأنحاء ، علم الكلام ويقابل «اللاهوت» في المسيحية ،

### تعريفات علم الكلام :

وعلم الكلام حسب تعريف التهانوي له : هو علم يقتدر منه على اثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه (١) .

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلما بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها ، وفي ذلك يقول التهانوي : يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، وفي ذلك ما يميز علم الكلام عن الفلسفة كما سيأتي بيانه .  
أما العقائد الدينية أو أصول الدين فأهمها التوحيد والنبوة والمعاد أو بالأحرى الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتدور هذه المسائل جميعا حول الله - ذات وصفات وأفعال - يقول الايجي المتوفى عام ٧٥٦هـ : وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدين كحديث العالم وفي الآخرة كالجنة والنار وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام (٢) ، واذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمي هذا العلم بعلم التوحيد - أو علم التوحيد والصفات (١) ، وقد سمي أيضا علم

---

فلسفة الاسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين - لأبين الفلسفة والقومية ! - والتصوف وهناك تصوف بوذي وتصوف مسيحي وتصوف يهودي وليس هناك تصوف انجليزي وتصوف فرنسي حتى يقال : تصوف عربي أو فلسفة عربية ، وكلها مباحث يمكن تفهم معرأة عن العربية كقومية أو لغة ولكنها لا تفهم بأي حال أن تعرت عن الدين : الاسلام .

(١) التهانوي ( الشيخ المولوي محمد أعلى ) : كشاف اصطلاحات الفنون بيروت ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الايجي ( عضد الدين عبد الرحمن ) : المواقف الجزء الأول ص ٤٢ طبعة مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

(٣) التهانوي : الكشاف . ص ٢٢ .

أصول الدين لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الاعتقادية في مقابل علم  
الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية أو العملية .

وتؤكد تعريفات أخرى لعلم الكلام أوجه الاختلاف بينه وبين الفقه  
من ناحية ثم بينه وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، يقول الفارابي المتوفى  
عام ٣٣٩ هـ : صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والأفعال  
المحددة التي صرح بها واضع الملة وتزيف كل ماخالفها بالاقاويل . . .  
وهي الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة  
ويجعلها أصولا ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها والمتكلم ينصر  
الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء  
أخرى (١) .

والعلوم الدينية لدى الفارابي نوعان : نوع يتعلق بنصرة ما جاء به  
الدين من العقائد والأحكام وتفنيد كل ماخالفه بالأدلة العقلية وهذا موضوع  
علم الكلام ، ونوع يتعلق باستنباط قضايا أحكام من الآراء والأفعال  
المنصوص عليها في الدين وهو علم الفقه ، فعلم الكلام يبحث في أصول  
الدين بينما يبحث الفقه في فروعه ، ويبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد  
والبحث فيها نظري ، بينما يعالج علم الفقه أحكام الشرع المتعلقة  
بالعبادات المعاملات وهي أحكام عملية .

وتعلق علم الكلام بالأصول والفقه بالفروع يلقي الضوء على تسمية  
الامام ابي حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ له : الفقه الأكبر .

① علم الكلام

② الفقه

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة فقد أشار ابن خلدون إليها  
بقوله : وأعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات  
وأحوالها على وجود الباري وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالبا ، وحتى  
إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فانما ينظر فيها من حيث أنها  
تدل على الفاعل أو الموجد ، أما نظر الفيلسوف في الالهيات فهو نظر في

الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته )

واشارة ابن خلدون هامة في الدلالة على أن المتكلم اذا عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة فانما يعالجهما ليدعم بها اعتقادا دينيا لديه .

وقد أشار طاش كبرى زاده المتوفى عام ٩٦٢ هـ الى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة : وقيل موضوعه - أى علم الكلام - الوجود من حيث هو وجود ، وانما يمتاز عن العلم الالهي الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتباره الغاية ، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفي الالهي على مقتضى العقل (٢) ، فالمتكلم يستند الى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتزم الحجج العقلية التي تدعمها ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل اليه بالدليل دون نظر الى ما جاء به الدين ، المتكلم يعتقد ثم يستدل أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد (٣) .

على أن هذه التفرقة بينما لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الفزالي علوم المنطق في الملة حسبما قرر ابن خلدون .

#### سبب تسميته

وقد ذكرت أقوال كثيرة في سبب تسمية هذا العلم بالكلام ، يقول الابجى المتوفى عام ٧٥٦ هـ . وإنما سمي الكلام اما لأنه بازاء المنطق للفلسفة ، وأما لأن أبوابه عنونت أولا الكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه

(١) ابن خلدون ( عبد الرحمن ) : المقدمة ص ٣٢٧ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ٢

ص ٢٠ .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية : مادة توحيد المجلد الخامس ص ٥٩٢

بقلم الدكتور محمد يوسف موسى .



يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم (١) .

وعبارة الايجى تفيد أن المتكلمين أرادوا مقابلة علم الكلام بالمنطق ، فكما أن الأخير يمكن الفيلسوف من الاستدلال فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام ، ولذا خصه المتكلمون بهذا الاسم ، ويذكر لفظ « كلم » كثيراً بمعنى جادل أو ناظر .

ولكن هل تبنى المتكلمون الأوائل هذه التسمية وجعلوها علما على علمهم ؟ ان المعتزلة وشيخهم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ هم أول من فتن الحديث فى علم الكلام ، ولاتدل أسماء كتبه (٢) أو أقواله أنه استخدم هذا اللفظ كاسم لعلم متميز .

أما القول فى تعليل التسمية أن أبواب هذا العلم تبدأ معنونة بالكلام فى ... فليس علم الكلام وحده دون سائر العلوم هو الذى اختص بهذا النحو من التبويب .

ويبدو أن أصبح الأقوال فى ذلك هو رأى الثالث ، فمسألة « كلام الله » أو خلق القرآن هى أشهر المسائل التى ثار حولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون ، اذ حثم الصراع الى حد الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول مشكلة هل القرآن (مخلوق) أم غير مخلوق ؟ هل كلام الله محدث أم قديم ؟ فاطلقت التسمية على العلم بأكمله .

ويضيف ابن خلدون تفسيراً رابعاً : وسمى علم الكلام لما فيه من المناظرة على البدع وهى كلام صرف وليست براجعة الى عمل .

ويعتبر أن هذا هو المعنى الأصح .

(١) الايجى : المواقف ص ١٦ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) أسماء كتبه كما وردت لدى ابن المرتضى فى المنية والامل : الالف مسألة فى الرد على الماثوية وذكر له ابن النديم فى الفهرست : اصناف المرجئه - كتاب التوبه - كتاب المنزلة بين المنزلتين - كتاب معانى القرآن .

وتشير عبارة ان خلدون الى مقابلة علم الكلام - وكل ما فيه نظر  
وكلام - بالفقه الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات وكلها عمل ، ومقابلة  
الكلام بالفقه من قبيل مقابلة الاقوال بالافعال من حيث أن علم الكلام ليس  
تحت عمل بعكس الحال في علم الفقه ، وهذه المقابلة ترد كثيرا في عبارات  
مصنفى العلوم ولكنها تبرير للتسمية وليست تفسيرا لنشأتها ، أى أنها  
لاحقة وليست سابقة عليها .

### مراحل نشأة علم الكلام

تجرنا هذه الاختلافات في تفسير هذه التسمية الى التساؤل عن نشأة  
هذا العلم ، وهل كانت تسميته كذلك من قبل اصحابه من المتكلمين -  
اعتزازا بها واعتداد بالانتساب اليه - أم من قبل الخصوم استنكارا  
وادانة لأهله ؟

#### ١ - مرحلة الايمان القلبي

لم يلق الكلام فى أول أمره قبولا من علماء المسلمين وائمتهم -  
وفقهاءهم ومحدثيهم على وجه الخصوص - فقد روى عن الإمام مالك المتوفى  
عام ١٧٩ هـ أنه قال : اياكم والبدع . قيل يا أبا عبد الله . وما البدع ؟  
قال أصحاب البدع هم الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه  
وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان ، وفي قول  
آخر له : الكلام فى الدين اكراهه ولم يزل أهل بلدنا - يقصد المدينة  
المنورة - يكرهونه ولا أحب الكلام الا فيما تحتته عمل .

وروى عن أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ أنه قال : لعن الله عمرو بن  
عبيد فانه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لايعنيهم من الكلام (١) .

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية طبعاً



وكان سفيان الثوري المتوفى عام ١٦١ هـ ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول : عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله .

ويقول جعفر الصادق المتوفى في عام ١٤٨ هـ : تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش فإن قوما تكلموا في الله فتأهوا .

من أجل ذلك فسر السيوطي المتوفى عام ٩١٩ هـ تسميته بهذا الاسم بأن الكلام ضد السكوت وأن المتكلمين قد تكلموا في المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغي الصمت وعدم الخوض فيها (١) .

ولقد نسب التابعون من المحدثين والفقهاء والصوفية موقفهم في النهي عن الخوض في موضوعات هذا العلم إلى الرسول نفسه ، عن أبي هريرة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى أحمر وجهه ثم قال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر عزمتم عليكم ألا تنازعوا (٢) .

وان كانت التسمية كما تبدو من قبل خصومه لا أصحابه ، وان كان ائمة المسلمين من التابعين على اختلافهم : فقهاء ومحدثين قد اتفقوا على استهجان هذا العلم والنفور منه فما هي عوامل نشأته؟ وكيف أصبح مع ذلك من العلوم الإسلامية بل أن يعبر عن أهم جوانب المظهر العقلي للفكر الإسلامي وأن يكون لبعض ائمة الفقه الذين استنكروه آراء كلامية؟

الواقع أنه من التجنى على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدثون مرادفا للمراء أو الجدل الذي لاغناء فيه ، ولو كان الأمر كذلك لما كان لبعضهم كلام في علم الكلام ، من أمثال أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل،

- (١) جلال الدين السيوطي : صتون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام نشره الدكتور على النشار ص ٧ .  
(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٤ قسم ٢ ص ١٤١ .

ولا يفسر الأمر في علم الكلام بما هو حادث في الفلسفة : لكى تهاجم الفلسفة لابد أن تتفلسف ، ولكى تنهى عن الخوض في علم الكلام لابد تكون متكلماً ، ربما كان الأمر كذلك بالنسبة لـ أحمد بن حنبل حين اتخذ موقفاً معارضاً للمعتزلة بضد مشكلة خلق القرآن ، ولكن الأمر يتجاوز ذلك ، أن الإسلام - شأنه في ذلك شأن أى دين - قد مر بمرحلتين : مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس ، إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتمت الآراء كما يضر بالنبتة الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء ، فلم يكن سائل على عهد الرسول يسأل عن كيفية الاستواء في قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» وإن سأل فإنه يلقى الجواب الذى رده مالك بن انس من التابعين : الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب (١) \* وقد خشى المسلمون الأوئل أن يكونوا من أهل البدع الذين قال تعالى فيهم «فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله» ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب (٢) : كانت بعض الآيات تشير الى أن موضوعات الميتافيزيقا من أمور الغيب التى لا يحيط بها علم الانسان المحدود ، « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا » (٣) \*

#### ب - مرحلة النظر العقلى :

ولكن الدين - أى دين (٤) - لابد أن ينتقل المؤمنون به الى مرحلة ثانية فيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية ، قد يرجع ذلك الى

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ \*

(٢) آل عمران : ٨ \*

(٣) الأسراء : ٨٥ \*

(٤) قارن فى اليهودية مثاليين إيمان سحرة مصر يموسى وبين فلسفة فيلون \* م ، وفى المسيحية بين حوارى السيد المسيح أو بولس الرسول

أن حب الاستطلاع طبيعى فى البشر ، فالناس جميعا قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى « وكان الانسان اكثر شيء جدلا » (١) غير أن ظروفنا موضوعية واحداثا واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسليح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة قد اكترهت فريقا من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام .

وقبل الخوض فى هذه الأسباب والعوامل التى أدت الى نشأة علم الكلام لابد من أن نزيل التباسا قد يتبادر الى الأذهان وهو أن مرحلة الإيمان القلبى يتعارض مع كل نظر عقلى أو بحث فلسفى فى مسائل العقيدة ، وأن المتكلمين من أهل الزيغ والبدع ، فليس ذلك بصحيح .

### ١ - القرآن كمطلق لنشأة علم الكلام

ان علم الكلام شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الاسلامية قد وجد منطلقا من القرآن منهاجا وموضوعا ، فمنهجيا لا يتعارض النظر مع الإيمان ، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا « ان فى ذلك لآية لقوم يتفكرون » (٢) ، « ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٣) « لعلكم تعقلون » (٤) « لعلهم يتفكرون » ، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون .

== حين حاور فلاسفة ابيقوريين ورواقبين فى محفل اريوس باغوس فخطبهم بلفه الإيمان فسخروا منه (أعمال الرسلف ١٧) وبين فلسفة كليمنت الاسكندرى ت ٢١٦ م أو اوريدجين ٢٥٤ ومحاولتهما التوفيق بين المسيحية والفلسفة . ومن قبلهما القديس جوستين (ف ١٦٧) واثناسيوس غوراس ودفاعهما عن المسيحية بسلاح الفلسفة .

(١) سورة الكهف ص ٥٤ .

(٢) النحل : ١١ .

(٣) النحل : ١٢ .

(٤) البقرة : ٧٣ ، ٢٤٢ ، الانعام : ١٥١ .

والأنبياء للمسلمين أسوة <sup>بسيمة</sup> وقد جاء إيمان أبي الأنبياء إبراهيم بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يآفل (١) فجاء إيمانه بالذى فطر السموات والأرض إيمانا عن يقين ، ثم تدرج من الإيمان الى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى « قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قنبي » (٢) .

وتعرض بعض السور حوارا منطقيا لافحام المشركين ، يقول ابو الحسن الاشعري : وأما الكلام فى أصول التوحيد فماخوذ أيضا من الكتاب ، قال الله تعالى « لو كان فكيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الأنبياء : ١٢١) وهذا الكلام الموجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له ، وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتدافع والتغالب فانما مرجعه الى هذه الآية ، وقوله عز وجل : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض » (المؤمنون : ٩١) الى قوله عز وجل : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (الرعد : ١٦) ، وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله انما مرجعه الى هذه الآيات وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل انما هو مأخوذ من القرآن .

كذلك الكلام فى جواز البعث او استحالته التى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا : « أ اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (ق : ٣) وقولهم : « هيهات هيهات لما توعدون » (المؤمنون : ٣٦) وقولهم : « من يحيى العظام وهى رميم » (يس : ٧٨) وقوله

---

(١) الحشر : ٢١ .

« وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدنى لآكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون ، انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » الانعام ٧٥ - ٧٩ لاحظ فى ضوء هذه الآيات أن فرقة كالمعتز له توجب الشك كمرحلة سابقة من أجل اليقين .

(٢) البقرة : ٢٦٠ .



تعالى : «أيعدكم أنكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون» (المؤمنون: ٣٥) - وفي نحو هذا الكلام منهم انما وُرِدَ بالتحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيدا لجواز ذلك في العقول ، وعلم نبيه صلى الله عليه وآله وسلم - ولقنه الحجاج عليهم في انكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم :

طائفة أفرت بالخلق الأول وانكرت الثاني ، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم ، فاحتج على المقر منهما بالخلق الأول بقوله : «قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» (يس : ٧٩) وبقوله : «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه» (الروم : ٢٧) وبقوله : كما بدأكم تعودون» (الاعراف : ٢٨) ، فنبههم بهذه الآيات على أن البعث والاعادة أهون على أحدكم من ابتداء خلقه ... فهذا ما احتج به على الطائفة المقررة بالخلق .

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني ، وقالت بقدم العالم فانما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا : وجدنا المياه رطبة حارة والموت باردا يابساً وهو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين المياه والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً والضدان لا يجتمعان ... فاحتج الله عليهم بأن قال : «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون» (يس : ٨٠) فردهم الله عز وجل - في ذلك الى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها (١) .

فاذا تذكرنا أن أوائل المتكلمين - من المعتزلة على وجه الخصوص - قد هبوا للدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ، تبين كيف كان القرنين منهجيا منطلقا لنشأة علم الكلام ، وأن النظر العقلي لا يتعارض مع الايمان .

---

(١) ابو الحسن الاشعري: امتحان الخوض في علم الكلام نشره الأب بكارثي اليسوعي بيروت ١٩٥٣ مع كتاب اللمع للاشعري .

أما من ناحية الموضوع ، فلقد التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد : التوحيد - أسماء الله وصفاته ، صلة الله بالعالم فهي صلة خلق وليس صانعا أو محركا بمفهوم أفلاطون أو أرسطو - الحكمة لا الآلية أو المصادفة « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » (المؤمنون : ١١٥) « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » (الفرقان : ٢) - عالم بالكماليات والجزئيات جميعا : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » (سبا : ٣) حدوث العالم والخلق من العدم - وآيات تشير الى الانسان : خليفة الله في أرضه « أنى جعل في الأرض خليفة » (البقرة : ٣٠) منشأ الانسان من طين ومن روح الله - اجتماع الخير والشر فيه « وهديناه النجدين » (البقرة : ١٠) - المسئولية فردية « ولا تزكوا أنفسكم » (البقرة : ١٠) « كل أمريء بما كسب رهين » - الانسان الذي حمل دون سائر المخلوقات الأمانة أو التكليف - مصير الانسان بعد الموت .

هكذا انبثق التفكير الفلسفي والنظر العقلي من هذه المواقف كما حددها القرآن فلا غرو أن كان المتكلمون بآياته يستشهدون وينصرونه يستدلون ، والواقع أنه لا يتصور عقلا أن علما قد نشأ من فراغ أو أرضاء لأهواء ، بل لم يكن مجرد ترف عقلي ، وإنما حتمت مقتضيات مواجهة الاسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة ، وأستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب ، من حججه مع المشتركين يتعلمون وإلى آياته يستندون .

## ب - الحديث :

فان انتقلنا من الكتاب الى المعلم أعنى الرسول فقد حث على الاجتهاد - الذي أصبح المصدر الثالث للتشريع - وعلم طرق الاستنباط ، أمأانه حث على الاجتهاد فما ذكر في ذلك أنه حين بعث معاذ الى اليمن قال له : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال معاذ : أقضى بما في كتاب الله ، قال : فان لم يكن في كتاب الله ، قال فبسنة رسول الله ، قال : فان لم يكن في سنة رسول الله ، قال : اجتهد رأيي لا آلو ، فغضب بيده صدر معاذ ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله .

کرم

ج: الاجتهاد :

واما أنه علم بعض السائلين أساليب الاستنباط فضيلا عن الزد المقنع .  
على السؤال فذلك حين سأله جارية : ان أبى قد أدركته فريضة الحج  
شيخا زما لا يستطيع أن يحج أفئن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها :  
أرايت ان كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ فقالت : نعم ، قال :  
فدين الله أحق بالقضاء .

ومن ذلك أيضا أن رجلا قد ساورته الهواجس فأنكر ولده لأن امرأته  
جاءت به أسود ، فسأله الرسول : هل لك من ابل ؟ قال : نعم ، قال : فما  
الوانها ؟ قال : حمر ، قال فهل فيها من أورق (رمادى) ؟ قال : نعم : قال :  
فمن أين ؟ فرد الرجل : لعل عرفا نزع فقال النبي : ولعل ولدك نزع  
عرق (۱) .

يقول أبو الحسن الأشعري ، تعليقا على ذلك : فهذا ما علم الله نبيه من  
رد الشيء الى شكله ونظيره ، وهو أصل لنا فى سائر ما نحكم به من  
الشبيه والنظير (۲) .

على أن حث القرآن على النظر والتفكير أوحث الحديث على الاجتهاد  
والاستنباط لا يتعارض مع ما سبقت الاشارة اليه من نهى عن الخوض فى  
موضوعات مغيبة على الانسان لقصور عقله أولا «وما أوتيتم من العلم الا  
ولأنها دليل ضعف الايمان ثانيا « فأما الذين فى قلوبهم زيغ قليلا » (۳)  
فيتبعون ما تشابه منه « ولأنها تورث الشقاق والمراء والخلاف فى الدين  
والتخاصم بين المسلمين : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم  
فى شيء (۴) » ولم يكن علم الكلام عن بعض هذه الموضوعات ببعيد ،

(۱) الاورق:الرمادى ، نزع الولد أباه أى اشبهه والمقصود أنه شابه

أحد اجداده .

(۲) ابو الحسن الأشعري : استحسان الخوض فى علم الكلام .

(۳) الانعام : ۵۹

(۴) الاسراء ۸۰

يقول الخوارزمي : وقد اقتضت طبيعة هذا العلم الخلاف في مسائل كثيرة . . . منها ٠ أنه تعالى لا يشبهه شيء للرد على المشبهة والمجسمة ، والكلام في الرؤية (رؤية الله في الآخرة) ونفيها وإثباتها ، والكلام في الصفات للرد على المعطلة ، والكلام في أفعال العباد وهل يخلقها الله أو العباد أنفسهم ، وأنه تعالى يريد القبائح أو لا يريد ، وحكم مرتكب الكبيرة ، ومعنى هذا الكلام في الإيمان وحده وماهيته . . . وللقول في الإمامة ومن يصلح (١) .

هذه بعض من موضوعات علم الكلام التي لم يتفق فيها المتكلمون على رأى واحد بل تفرقوا فرقا وانقسموا شيعا ، وغنى عن البيان أن القرآن لم يقصد البحث في مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية أو موضوعات عالم الغيب حين حث على النظر والتدبر ، لقد جدد القرآن الكريم أصول الإيمان التي ينبغي على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها ولا يتخطاها الى مخالف أو رأى مغاير ، ولكنه لم يجزء المراءى في الدين أو الجدل الذي يورث الشقاق والعداوة والبغضاء : ومن ثم نهى الرسول والصحابة عن الخوض في موضوعات عالم الغيب وإن كان آخرى بالمتكلمين أن ينتهجوا نفس النهج إلا أن الحق يقال ما كان ذلك منهم عن زيغ في القلوب أو ابتغاء فتنة ، وإنما أكرهوا على ذلك إكراها واضطروا الى ذلك اضطرارا ، فما عسى أن تكون هذه الضرورة الملحة التي أباحت المحذور ؟ وماهى عوامل نشأة علم الكلام ؟

#### ١ - العوامل الخارجية :

لم يكن الأمر في البلدان المفتوحة كما هو فى شبه الجزيرة العربية من وثنية ساذجة لا يعرف أهلها من المنطق والفلسفة ما يدافعون به عن دينهم : فلم يملكوا اذ واجهوا الاسلام الا أن يلتمسوا لأنفسهم المعاذير لعبادتهم الأصنام : « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » (٢) « قالوا

(١) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ٣٩ طبعة لندن

(٢) الزمر : ٣ .



وجدنا أباونا لها عابدين» (١) ، حقيقة لقد كان في شبه الجزيرة العربية يهود ونصارى ، ولكنهم لم يفوقوا عرب الجاهلية في كثير علما أو حضارة ، ولم يكن الحال كذلك في الشام أو العراق أو مصر أو بلاد فارس أو الهند حيث خليط من الأديان من مسيحية وثنوية وصابئة وبراهمة وبوذية ، وبعض هذه الأديان فيها مذاهب تختلف حول أصول في المعتقد غاية في التعقيد ، كلها لها أسلحتها الفكرية وعلماءوها أو كهنتها القوامون عليها المدافعون عنها .

ألف يحيى الدمشقي \* كتابا يدفع فيه ماجاء في الاسلام متعارضا مع المسيحية حول شخص السيد المسيح : اذا قال لك المسلم ماتقول في المسيح فقل له : انه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم : بم سمي المسيح في القرآن ؟ وليسكت فلا يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم قائلا : كلمة الله ألقاها الى مريم وروح منه (٢) ، فان أجاب بذلك فأسأله : هل

---

#### (١) الانبياء : ٥٣ .

(\*) يوحنا الدمشقي : عملت أمرته بالاداره المالية للدولة الرومانية ثم الاسلامية ، فكان ابوه سرجيوس وكيلا ماليا ثم وزيرا لمعاويه . كذلك اشتغل يوحنا للخليفة الأموي هشام ثم استقال لخدمة الدير ، اليه ينسب أول كتاب في النقاش بين المسيحية والاسلام : حوار بين مسيحي وشرقي ( مسلم ) وتبدو احرية المسموحه للمسيحيين في السماح بنشر هذا الكتاب الذي ينتصر مؤلفه للمسيحية . اثار في علم الكلام مشكلتين : الأولى : كلمة الله : قديمة أم حديثه ، الثانية : وصف الاسلام بأنه دين الجبر - متأثرا في ذلك بمذهب الأمويين الذين عمل في بلاطهم وأن المسيحية دين حرية ارادة الانسان ومن ثم اتهم الأمويون القديرين الاوائل انهم متأثرون بالمسيحية .

(٢) نص الآية : « انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه

كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة ؟ فان قال مخلوقة فيرد عليه بأن الله كان اذن ولم تكن له كلمة ولا روح ، قال يحيى فان قلت ذلك فسيفهم المسلم لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين .

صورة أخرى من الحوار تفصح كيف اضطر المسلمون الى علم الكلام اضطرارا دفاعا عن دينهم ، أرسل ملك السند رجلا من السمنية - البوذية - الى هارون الرشيد . انك رئيس قوم لا ينصفون ، ان كنت على ثقة من دينك فوجه الى من أناظره ، فان كان الحق معك اتبعناك وان كان معي اتبعني ، فأرسل اليه الرشيد محدثا ، فلما وصل الى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمني ليناظره ، فسأله : أخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء ؟ فأجاب المحدث : نعم ، فسأله السمني : أهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه ، فصرفه الملك ، وأرسل الى الرشيد بالأمر فاستأمر وغضب وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ فقال أحد رجال حاشيته : بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدل ، والذين أودعتهم السجون ، فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعا عن الاسلام .

هكذا نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته نتيجة خلاف عقائد الاسلام مع المعتقدات الأخرى . فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذا العلم بل في تحديد موضوعاته ، فانبثقت مشكلة « كلام الله » - على سبيل المثال - هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ قديم أم حديث نتيجة اختلاف الاسلام مع المسيحية حول دلالة « الكلمة » في وصف السيد المسيح .

على أن العوامل الخارجية ان فسرت لنشأة علم الكلام فهي لا تفسر كثرة الفرق الاسلامية .

## ٢ - العوامل الداخلية

ولاشك أن هذه ترجع الى عوامل في البيئة الاسلامية ذاتها ، ويرجع

الانقسام الى فرق ومذاهب - سواء في الدين أو في الفلسفة حين تواجه الجماعة مشكلة تتعذر عندها الآراء .

يقول أبو الحسن الأشعري: أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة (١) ، ولا زال الانشقاق المذهبي بين المسلمين الى اليوم قائما بين أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو خلاف في جوهره سياسى ولكن في فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين كان لابد أن تتصل الأفكار بجوانب دينية ، لقد قبض الرسول عليه السلام ولم يستخلف - حسب رأى أهل السنة على الأقل - وأسفر اجتماع السقيفة عنبيعة أبي بكر التي تمت فلتة - حسب قول عمر - لشخصية أبي بكر ، فقد كان بعض كبار الصحابة يؤثرون عليا ولكنهم آثروا عدم الخلاف ، وعين أبو بكر عمرا خليفة بعده في وقت كانت الحرب دائرة بين المسلمين وجيوش الروم ، ثم جعل عمر الشورى في ستة ، فقلد عبد الرحمن ابن عوف الخلافة عثمان ، واستفحل استياء الناس فضلا عن انصار علي في السنين الأخيرة من خلافة عثمان التي انتهت بقتله الذي فتح باب الفتنة على مصر أعينها ، ولم يستقر الأمر لعل ، بل تقاتل المسلمون ولم يمض على وفاة نبيهم ثلاثين عاما ، ولم يهنا على بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته ، والخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى المبادئ ، إذ لم ينشعوا على طمعا أن يكون الخليفة واحدا منهم كما كان خلاف الزبير أو طلحة أو معاوية ، لقد أثاروا لأول مرة في الفكر الاسلامي مشكلة الإمامة : مدى وجوبها - سمعا أو عقلا - أم لا تجب ، وهل في قریش أم في غيرهم . . .

وتولى معاوية الخلافة - أو بالأحرى الملك (١) . ولم تكن جماعة (٢) ،

(١) الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ج١

ص ٣٤ ، ٣٩ نشر محيي الدين عبد الحميد .

(\*) في حديث للرسول عليه السلام : الخلاف من بعدى ثلاثون عاما

ثم تكون ملكا مضوضا .

(\*) أطلق معاوية على عام تنازل الحسن له عن الخلافة عام الجماعة .

بل تصاعدت الاحداث نحو الفرقة التي لم تكن ولم تقم بعدها وحده ، وكانت كارثة كربلاء ، حيث قتل الحسين سبط النبي عام ٦١ هـ ذروة المأساة ، فالسيف الذي حز الحسين جز \* معه وحدة المسلمين الى اليوم . وافترق الشيعة عن السنة وتشكلت للشيعة عقائد مباينة لأهل السنة في موضوع الإمامة ، وأصبحت هذه احدى موضوعات علم الكلام .

ولم تكن مشكلة الامامة هي وحدها التي نشأت نتيجة ظروف في البيئة الاسلامية ولا دخل لصراع الاسلام مع الأديان الأخرى فيها ، ولكن مشكلات أخرى تتصل بمفهوم الايمان والحكم على فاعل الكبيرة - أو بالأحرى مشكلة الاسماء والأحكام - والجبر والاختيار كلها بدورها من موضوعات علم الكلام التي نشأت نتيجة عوامل داخلية . لقد تولى الامويون الحكم ولم يكونوا من السابقين الى الاسلام حتى يتصدروا لامامة المسلمين وامارة المؤمنين فضلا عن أن لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر كسفك الدماء واحتجاف أموال المسلمين ، وأعلن الخوارج مبدأهم :- تكفير فاعل الكبيرة - كى يبرروا سياستهم فى الخروج على الغاصب الظالم - ، وعارضهم الراغبون فى السلم الذين يجدون فى الخروج - أى الثورة على الحاكم الظالم مرتكب الكبائر - فتنة معلنين مبدأهم :- لا يضر مع الايمان معصية ، أولئك هم المرجئة ، وكان لابد أن تظهر آراء بين بين ، لاهى الى تطرف الخوارج ولا الى تهاون المرجئة فكان أن ظهر القائلون بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة .

لم يكن الامويون أجدر المسلمين بتولى الخلافة كما أشرنا ، فلقد كان بين المسلمين صحابة سبقوا الى الاسلام بينما كان امثال معاوية ومروان ابن الحكم من الطلقاء \* - أو المؤلفة قلوبهم ممن أسلم بأخرة ، وكان لابد لهم أن يدعموا سلطانهم ويعوضوا نقص أهليتهم لامامه المسلمين حتى يكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة الى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة الا عقيدة الجبر ، فوصلهم الى الحكم وسلطانهم على الناس - بل وأعمالهم التي

---

(\*) جز (بالجسيم) قطع وفصل وحز (بالحام) قطع ولم يفضل .  
(\*) سموا كذلك لقول الرسول فيهم عقب فتح مكة : أذهبوا فانتم الطلقاء ، وهؤلاء هم أبو سفيان ومن شايعه على الشرك حتى عمام الفتح .



قد يخالف بعضها تعاليم الاسلام - انما بقدر من الله في الاحيلة للناس في دفعه ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظهرهم تورا (١)

يذكر صاحب المنية والامل ان مذهب الجبر قد غلب في دولة معاوية وملوك بني مروان ، وأنه مستند من لا ترضى طريقته ، وقد كتب ابن عباس الى المجبرة من قراء الشام يلعنهم لمظاهرتهم العاصين ولكونهم اعوان الظالمين الذين يحملون اجرامهم على الله وينسبون شر أفعالهم اليه ، ويذكر أن فريقا من الناس قد اشتكى الى عبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر قائلا : سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها (٢) .

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج الى الناس فقيه موافق له ليقول : ان أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ (٣) .

وكان رد الفعل من رجال أقلقهم خطورة هذا الرأي على الدين ، فجاهروا معارضين مبدأ الجبر مستند الأمويين ، وسموا قدره \* وأولهم معبد الجهني المتوفى عام ٨٠ هـ الذي أتى الحسن البصري مع عطاء ابن يسار قائلا : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون انما أعمالنا على قدر الله .

(١) الاصفهاني : الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والامل ص ٧ - ٨ .

(٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .

\* لأنهم يقولون قدر الانسان بيده .

وهكذا نشأ صراع فكرى بين قوم يرتكبون المعاصى وينسبونها إلى مشيئة الله وبين من اقلقهم خطورة هذا الرأى على الدين ، وذلك منشأ القول بالقضاء والقدر \* .

بقى بعد ذلك التساؤل عن سر اختلاف المسلمين شيعة وفرقا ، ومن الطبيعى أن يحز ذلك فى نفس كل مسلم غيور على دينه ، ومن الطبيعى أيضا أن يشار فى ذلك الى قوله تعالى : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا

---

\* قيلت فى نشأة القول والقدر آراء أخرى ، فقد ذهب بعض المستشرقين مثل بيكروفيون كريم وجولد تسيهر الى أن المسلمين أنصار الجبر بينما ينتصر المسيحيون لمبدأ الاختيار وقد نقلوا ذلك عن يوحنا الدمشقى الذى كان وزيرا لبعض خلفاء بنى أمية وأن خصوم الامويين قد اخذوا الفكرة عن بعض المسيحيين ، جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٨٤ وكذلك لويس جارديه وجورج قنواى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ج ١ ص ٦٠ ترجمة الشيخ الدكتور متبجى الصالح والاب فريد جبر ، والرد على ذلك أن المشكلة قد اثيرت بين المسلمين فى وقت سابق على عهد يوحنا الدمشقى المتوفى عام ١٢٣ هـ أنها ترجع الى أوائل عهد الدولة الأموية فضلا عن أنها مشكلة الفكر الانسانى فى كل فلسفة ودين فى جميع العصور ، فلا مبرر للقول ان حرية ارادة الانسان لم يعرفها المسلمون الا عن المسيحيين - وفى كل دين يوجد الاتجاهان معا والمشايعون للرأين معا -

رأى آخر يرجع المشكلة الى النظر المجرد فى آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر وأخرى تفيد الاختيار ، ولكن ذلك الرأى لا يفسر لنا تأخر ظهور المشكلة حتى النصف الثانى من القرن الأول فضلا عن أن الاختلاف بين الفرق الكلامية ليس كالداهب الفقهية يفسر الأمر فى اختلافها بالأجتهد فى الرأى ، وإنما كانت تحدوهم فى تأويلاتهم أفكار مسبقة ثم يلتمسون الأدلة النقلية ، فالحجهم بن صفوان كان مجبرا ثم التمس من الآيات ما يناصر موقفه وكان معبد الجهنى قدريا ثم استدل بآيات تفيد حرية الاختيار .

شيعة لست منهم فى شيء (١)

ومن الملاحظ أن من أسباب النفور من علم الكلام أنه يعد فى نظر  
الكثيرين مستولا عن التفرق والاختلاف ، وأنه يورث الجدل والمراء ، اذ  
تكفر الفرق بعضها بعضا وتزعم كل فرقة أنها وحدها التى تعبر عن رأى  
الاسلام ، ولقد اشار الغزالى الى ذلك (٢) كما أشار الى أن لا يقين يلزم عن  
إدلة المتكلمين ، وأن الشر قد تار منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام ،  
وأن الرسول والصحابه لم يسلكوا مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم  
وتدقيقاتهم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش ،  
وأن لاجابة الى من هداه الله بنور الايمان الى أن يخوض فيما خاض فيه  
المتكلمون : ان منهج كل فرقة مع الخصوم يستثير الأحقاد ولا حاجة الى شيء  
من ذلك لجمهرة المؤمنين (٣) .

ولا يدفع المتكلمون عن أنفسهم هذا الاتهام . فكتاب الفرق يستهلون  
كتبهم بالحديث : افتترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة ، وأفترقت  
النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ★  
كلها فى النار ماعدا واحدة ، قالوا : وماهى يا رسول الله ؟ قال \* .....  
وهم يهدفون باستهلال مؤلفاتهم بهذا الحديث أن يكون ذلك تبريرا لتكفير

(١) الانعام : ١٥٩

(٢) راجع كتب الغزالى : المنقذ من الضلال - الجام العوام عن الكلام  
- الاقتصاد فى الاعتقاد .

(٣) الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام من مجموعة القصود العوالى  
ص ٢٦٧ .

★ جعل كتاب كل فرقة ختام الحديث الرواية التى تناسبهم ، جعلها  
أهل السنة : المتمسكون بسنتى ، أو ما أنا عليه وأصحابى ، جعلها الشيعة :  
شيعة أهل بيتى ، جعلها المعتزلة : الفرقة المعتزلة وهكذا ، مما ضعف الحديث  
حتى لو افترض صحته .

نصومهم ثم أن يجعل كتاب كل فرقة فرقتهم وحدها دون غيرها الناحية ولقد جنح بهم ذلك الى شيء غير قليل من الشطط في التحامل على الخصم ، والى التعسف في تشعيب الفرق حتى يكون مجموعها مماثلا للعدد المذكور في الحديث ، غافلين عما قد تخبئه الأيام بعد القرن الرابع من ظهور فرق جديدة ، فضلا عن تشويه كل فرقة لعقائد غيرها حتى توصم بالضلال الموجب للتكفير ولأن تصبح من أهل النار .

هذه آفة علم الكلام بلامراء ولكنها آفة لا توجب اعتباره مسئولا عن تفرق المسلمين ، لأن دور علم الكلام هو أن سجل معتقدات هذه الفرق ولم يكن علة لها ، فالمسلمون قد أفترقوا مذاهب وشيعا ، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم ، وجاء علم الكلام بعد ذلك حصيلة ذلك كله ، فليس لنا أن تنجاهل ما كان ، وانما أجدر بنا أن نعلله وأن نحيط بظروفه وملابساته وأن نتعمق في فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية

نشأ علم الكلام لعوامل خارجية كما أسلفنا : دفاع ممن أوتوا قوة الجدل عن دينهم ضد ديانات غلبت على أمرها ولكنها لا ترضخ لغلبها ، ثم لعوامل داخلية سياسية وغير سياسية كانت في تاريخ الاسلام أمرا مقضيا . لاوفقا لمنطق الجبر بمفهومه الغيبي وانما وفقا لمنطق العلم الذي تسوده فكرة الحتمية .

إذا كان مما يسيء المسلم ويحز في نفسه أن يجد تفرقا بين اخوانه في الدين فليس كل اختلاف سيئا ، ان الرأي الموحد في أغلب الأحيان تعبير عن الجمود المؤدى الى شلل التفكير ، ذلك من أسباب تدهور فكر الغرب في العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر ، ومن ناحية أخرى لايتجد المسلمون غضاضة في مذاهب الفقه \* مع أنه يتعلق بالعمل .

\* والمباراة الشائنة على السنة المسلمين : اختلافهم رحمة ، ولقد كان من عوامل ازدهار الفكر الاسلامي في القرن الثالث الهجري .



ويتساءل غيور على دينه : لماذا يختلفون وبين أيديهم كتاب الله ؟ حقيقة أنهم لا يختلفون على تنزيله وإنما يختلفون على تأويله ، أى أنهم متفقون على نصه ولكنهم يختلفون فى تفسيره فالقرآن فيه محكم ومتشابه ، قد يقال : ولماذا لم ينزل القرآن كله محكما فيكفى المسلمين شر الافتراق ؟ يقول الزمخشري ردا على ذلك : لو كان القرآن كله محكما لتعلق الناس به لسهولة ماخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولا رتكوا الى طريقة التقليد ، ان وجود متشابه الآيات أدعى الى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدوا فى معرفة الحق خواطرهم وأتعابهم القرائح فى استخراج معانيه وما فى رد الآيات المتشابهة الى المحكم من الفوائد الجلية والعلوم الجمه نيل الدرجات عند الله . (١)

هكذا ألمح الزمخشري الى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الاسلامية عقب قيام الاسلام ، اذ الزم القرآن المسلمين بما غمض من معاني آياته وبمحكمه ومتشابهه البحث والنظر والتفكير والاستنباط ، ولو كان سهل المأخذ يسير الفهم لكانت السطحية التى تغرى بالتقليد والجمود .  
فالاختلاف قرين حرية الراى والتفكير ، بينما الوحدة قرينة التسلط وشلل العقول \* الا أن يكون ذلك فى بدء الدعوة حيث يجب أن تنأى عن التيارات والاعاصير .

كان ازدهار علم الكلام بتعدد فرقته ومذاهبه مصاحبا لازدهار الاسلام ، وانحط علم الكلام حين جمد فكر المسلمين وحين أغلق باب الاجتهاد

(١) الزمخشري : الكشف . . فى تفسير آية ٧ من سورة آل عمران .  
\* انها فى السعيامة : الدكتاتورية : كما أن الاختلاف وحرية الراى من لوازم الديمقراطية ، والأمر أوضح فى الفلسفة اذ لا تزدهر الا باختلاف المذاهب الى حد أن يعارض التلميذ استاذه ولو وافقه لما اصبح التلميذ جديرا بأن يعد فليسوقا .

ان حكمه الله تتجلى في الاختلاف الفكرى بين الناس بأكثر مما تتجلى في وحدة فكرية متسلطة : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ..... » ( المائدة : ٤٨ )

### المعوامل الخارجية :

جاء علم الكلام وليد صراع فكرى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى ، ذلك أن الإسلام قد انتشر في اقطار حافلة بشتى الديانات ، سماوية • أهل الكتاب ومن لهم شبهة كتاب \* : وليس حال الاسلام في ذلك كحال المسيحية حين أنتشرت في أوربا اذ لم تصادف غير اليهودية ووثنية ساذجة \* ، ومن ثم وجب استعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلمو القرون الأولى للهجرة ، وكيف انبعث عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام •

#### أولاً بين الاسلام واليهودية

##### ١ - التنزيه والتشبيه

اشتقاق لفظ اليهود من هاد الرجل اذا رجع وقاب \* \* ، وقد لزمهم

(١) النحل ٩٣ « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » (هود: ١١٨) ، « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » ( الشورى : ٨ ) •

\* اليهود والنصارى أهل كتاب : التوراة والانجيل ، المجوس ممن لهم شبهة كتاب ، وقد عامل المسلمون منذ عهد عمر المجوس معاملة أهل الذمة لأن الأصل في ديانتهم التوحيد - كما سيأتى بيانه - ولأن من الجائز أن يكون مؤسس دينهم - زردشت - ممن اشار اليهم القرآن « ورسلا لم نقصصهم عليك » •

\* ومن ثم جاء علم الكلام غير مناظر لعلم اللاهوت في المسيحية • يغلب على علم الكلام الدفاع عن أصول العقيدة بينما موضوع علم اللاهوت شرح أصول الايمان المسيحي : راجع كتاب  
ورأى الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه :

مذاهب الأسلاميين ص ١٤ - ١٥ •

\* \* هذا هو تفسير المسلمين آنذاك ، وهناك رأى يرجع اشتقاق اللفظ

هذا الاسم لقولهم لموسى «انا همدنا اليك . . . (١) اى رجعنا وتضرعنا ،  
وكتابهم التوراة أول كتاب نزل من السماء لأن ما نزل على ابراهيم ما كان  
يسمى كتابا بل صحفا (٢) .

تلتقى اليهودية مع الاسلام في التوحيد والنبوة، يقول ابن حزم: ان اهل  
هذه الملة موافقون لنا في التوحيد ثم النبوة وبآيات الانبياء عليهم السلام  
وينزل الكتاب من عند الله (٣) ، غير أن مفهوم التوحيد يتباين في  
العقيدتين من جانبين :

الأول : أنه ارتبط في اليهودية بما ورد في التوراة : خلق الله آدم  
على صورته (٤) ، الأمر الذي جعل تصورهم لله على نحو بشري : اذ خلعوا  
على الله صفات الانسان الجسمية والانفعالية : وفرغ الله في اليوم  
السادس من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع \*

وسمعا ( آدم وحواء ) صوت الرب ماشيا في الجنة ، ورأى الرب أن

من يهوذا أحد أولاد يعقوب الاثنى عشر ( د . د . مراد كامل : الدراسات  
التاريخية في العهد القديم ، ص ١٥ ) .

(١) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

(٢) الشهر ستاتي وتحقيق فتح الله بيدرلان : الملل والنحل ج١

ص ٤٩١ .

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج١ ص .

(٤) « خلق الله الانسان على صورته على صورة الله خلقه » العهد

القديم - سفر التكوين الاصحاح الأول .

\* يتفق القرآن مع التوراة في خلق الله العالم في ستة أيام ولكن

القرآن يستبعد لفظ التوراة «اعتراح» لما ينطوي مفهومها على نقص غير

لائق في حق الله فيتبع الخلق في ستة ايام بالقول \* ثم استوى على العرش «

فذلك أدل وأجل

شر الانسان قد كثر في الأرض . . . فحزن الرب أنه عمل الانسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال الرب : امحو عن وجه الأرض الانسان الذي خلقته . . . لأنني حزننت أني عملتهم \* ، بكى الرب على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وقال الرب في قلبه . . . ولا أعود اميت كل حي كما فعلت ، بل هو اله يحثهم على السلب والاحتيايل اذ أمر بنى اسرائيل أن « تطلب كل امرأة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين ، سفر الخروج ٢ : ٢٢ » أما الأوصاف الجسمية فكما ورد في سفر دانيال : رأيت قديم الأيام قاعدا على كرسى من تور وحوله الأفلاك فرأيت أبيض اللحية والرأس ١

أما الأوصاف الجسية للاله كما وردت في التلمود \* فعلى نحن صارخ : يمضى ثلاثة ارباع الليل يزار كالأسد ناديا على خراب بيته واحراق الهيكل .

قدم الاسلام تصورا مغائرا لله يليق بجلاله : فالله ليس بجسم ولا صورة ولا لحم ولا دم وهو منزّه عن صفات المخلوقين : ليس كمثله شيء (٣) .

\* في مقابل هذا المعنى يرد في القرآن أن الملائكة قد استغربت لخلافة الانسان عن الله في الأرض بينما هو يسفك الدماء ويفسد في الأرض «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحميدك ونقدس لك» فيكون الرد الالهي : اني اعلم مالا تعلمون . . . فعلم الله بالمستقبل من اليقين بحيث لا يدع مجالا لحزن أو تأسف أو ندم على شيء قد فعله ، تعالى الله عما يقولون . \* التلمود لفظ معناه التعليم أى أنه مجموعة من التعاليم تتضمن أحكاما ووصايا وشروحا وضعها الاحبار اليهود بعد تدمير الدولة - ونسبوها الى أقوال شفوية من موسى - أى أنها تقابل السنه لدى المسلمين ، ولأن التلمود يشتمل على شروح العقيدة اليهودية فضلا عن تنظيم شامل للحياة كما يتطلبها الدين اليهودى فإنه أشد تأثيرا في تفكيرهم وفي تشكيل العقلية اليهودية من التوراة .

(الثاني) أن الألوهية ارتبطت في اليهودية بعقيدة شعب الله المختار. فهو ليس اله البشرية وعليها أن تدين له بالربوبية ، وإنما هو اله خاص ببنى اسرائيل لاسمى أن يميزهم على سائر البشر فحسب وإنما ليس من حق الأميين - أو غير اليهود - أن يتهودوا فيدينوا بعبادة « يهوا » (١) ويكتسبوا بذلك الحقوق الدينية المكفولة لبنى اسرائيل ، دين مغلق واله عنصرى \*

وإذا كان الاسلام قد قابل هذا التصور بفكرة عالمية الدين بما ينطوي عليه من ربوبية الله للبشر جميعا ، وسواسية الناس جميعا ، فإنه حيث كان المسلمون منتصرين واليهود مغلوبين على أمرهم ، فإن هذا التصور لم يلق اهتمام علماء الكلام بمثل مالقى تصورهم التشبه والتجسيم \* بل لا يكاد يكون الاسلام مخالفا لليهودية في شيء مخالفته لها في التصور للذات الالهية ، إذ تنزه سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقتين « ليس كمثله شيء » ، ومن ثم انهمتم بفرق المشبهة والمجسمة من المسلمين بالليل الى اليهودية أو التأثير بها .

## ٢ - أماكن نسخ الشرائع

ومعلوم كذلك أن اليهود ينكرون نبوة كل من عيسى ومحمد ، وقد لزم عن هذا الانكار مشكلة كلامية وأعنى بها النسخ ، إذ أنكر اليهود أن يأتي نبي من بعد موسى ينسخ شريعته ، إذ لا تكون الشريعة الا واحدة ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية وأحكام مصلحية (١) ، ويستندون في ذلك الى أسانيد نقلية وعقلية ، أما النقلية

(١) لا يدخل عموني ولا مؤابي في جماعة الرب حتى الجيل العاشر ،

لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب الى الأبد ( سفر التثنية ٢٣ : ٣ ) .

عنصرى بمعنى أنه على سائر الناس - غير بنى اسرائيل - أى أبناء يعقوب - أن يلمسوا لأنفسهم آلهة أخرى ، تماما كالأجنبي عن الدولة لا يعترف بولائه لها كولاء المواطن وإنما عليه أن يلتزم ولاء لدولة أخرى .



فما ورد فى التوراة من أن هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم مادامت السموات لا تسخ لها ولا تبدل يو ١٠ : ١٧ وأما العقلي فهو أن النسخ فى الشرائع بداء ، ويقصد بالبداة الظهور بعد الخفاء ، أو الانتقال من عزم الى عزم أو من حال الى حال لحصول شىء لم يكن حاصلًا أو لم يكن به الرب عالمًا ، انه يستحيل أن يأمر الله بالأمر ثم ينهى عنه ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة .

ذهب معظم طوائف اليهود الى استحالة نسخ الشرائع ، فلا يغير الله حكما أنزله ولا ناموسا افترضه ، لقد طلب من الأنبياء من بعد موسى أن يكملوا الناموس ، وقد قال عيسى ماجئت لأبدل الناموس وانما لأكملة (١) ، ولكنه غير وبدل حين أبطل يوم السبت وأحل لهم بعض الذى حرم عليهم من اللحوم ، وحين ذهبت التوراة الى النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص ، ذهب الأنجيل : إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر ، وذهب الاسلام الى تغيير القبلة من بيت المقدس الى بيت الحرام ، « قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد » الحرام ( البقرة : ١٤٤ )

أما رد المسلمين على سندهم النقلى فيتصل برأيهم فى التوراة ونصوصها ، حقيقة لقد وردت آيات فيها مدح التوراة : « انا أنزلنا التوراة

✽ اختلف اهتمامنا اليوم عن اهتمام السابقين من علماء الكلام : آثارهم التجسيم فى اليهودية ويشيرنا اليوم تصورههم القبلى للاله ( مهوا ) وما ارتبط به من اعتقاد بأنهم شعب الله المختار الذى وعدهم بالعودة الى أرض الميعاد : القدس أو اورشليم : مآثار السابقين يمس أصول الاعتقاد وما يشيرنا يمس السياسة .

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٤٩١ .

(٢) (لاتظنوا أنى جئت لأنسخ الشريعة والأنبياء ، لم آت للنسخ بل

للتكميل ) انجيل متى الاصحاح الخامس ١٧ .



فيها هدى ونور» (المائدة ٤٣)، ولكن أنظار المسلمين الى التوراة قد اختلفت على أقوال ثلاثة: أَنَّهَا كَلِمَاتُهَا أَوْ أَكْثَرُهَا مَبْدَلَةٌ مُغَيَّرَةٌ وَلَيْسَتْ هِيَ التَّوْرَةُ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ عَلَى مُوسَى، وَإِلَى هَذَا الرَّأْيِ يَذْهَبُ ابْنُ حَزْمٍ، وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ وَالْفَقْهِ وَالْكَلَامِ إِلَى أَنَّ التَّبْدِيلَ قَدْ وَقَعَ فِي التَّأْوِيلِ لَا فِي التَّنْزِيلِ اسْتِنَادًا إِلَى الْآيَةِ «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (النساء: ٤٥). أى يتأولونه على غير وجهه الصحيح، وإلى هذا الرأى ذهب البخارى والرازى، وحجتهم فى ذلك أن التوراة قد طبقت مشارق الارض ومغاربها، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير فى جميع نسخها، ويستندون فى ذلك ايضا الى قول الرسول: لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْذِبُوهُمْ وَقُولُوا: آمَنَّا بِالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا الْكِتَابَ وَالْهَذَا إِلَيْنَا وَاحِدٌ، وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ ثَالِثَةٌ إِلَى أَنَّهُ قَدْ زِيدَ فِيهَا وَغُيِّرَ الْفَاطُ يَسِيرُهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهَا بَاقٍ عَلَى مَا أَنْزَلَ، وَعَلَى هَذَا الرَّأْيِ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ (١).

ذهب القائلون بصحة نص التوراة الى ان ما جاء فى العهد القديم «هذه الشريعة مؤبده عليكم ولازمة لكم مادامت السموات لا تفسخ لها ولا تبدل» أنه نص يجب تأويله، أى ان الشريعة فى كليتها من حيث انها امر بالتوحيد مؤبدة ولكن التبديل فى تفصيل الأحكام، اما معظم المسلمين فقد ذهب الى القول بانتحال النص.

وقد جادل المتكلمون اليهود لابطال سندهم العقلى / اذ لا يفيد النسخ البداء على الله، فَإِنْ مَنْ تَدَبَّرَ أَفْعَالَ اللَّهِ تَعَالَى كُلَّهَا وَجَمِيعَ أَحْكَامِهِ يَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى يَحْيَى ثُمَّ يَمِيتُ ثُمَّ يَحْيَى، وَيَنْقُلُ الدُّوْلَ مِنْ قَوْمٍ أَعَزَّهُ فَيُذِلُّهُمْ، وَمِنْ قَوْمٍ أَذَلَّهُ فَيُعِزُّهُمْ وَلَيْسَ مَعْنَى النِّسْخِ إِلَّا أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنْ يَعْمَلَ عَمَلٌ مَا مَدَّةٌ ثُمَّ يَنْهَى عَنْهُ بَعْدَ انْقِضَاءِ تِلْكَ أَنْ الشَّرَائِعَ أَوَامِرٌ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَإِذَا انْقَضَى الْوَقْتُ عَادَ الْأَمْرُ مِنْهَا أَوْ الْمَنْهَى مَبَاحًا.

(١) أحمد أمين: ضئى الاسلام ج ١ ص ٣٤٦، لويس جازيه وجورج قنوانى وترجمة صبحى الصالح وفريد جبر: فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ج ١ ص ٣٠.

وإذا كان النسخ من حيث صلته بالبشر مراعاة مصالح متجددة فإنه من جهة الله منزل الشريعة لا يعد تحولا أو تبديلا وإنما هو تكميل : جاءت التوراة بالقصاص وتلك أحكام السياسة الظاهرة العامة ، وطالب الانجيل بالصفح وذلك حكم من أحكام السياسة الباطنة الخاصة ، ثم جاءت الشريعة الأخيرة - شريعة محمد - بالأمرين جميعا : أما القصاص ففي قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص (١) ( البقرة : ١٧٨ ) ، وأما العفو ففي قوله تعالى - وأن تغفوا أتركب للتقوى ( البقرة ٢٣٧ ) ، جاء القرآن إذن بأحكام السّياستين جميعا : القصاص وفي ذلك تحقيق السياسة الظاهرة ، والعفو وفيه إشارة الى تحقيق السياسة الباطنة وقد قال الرسول عليه السلام في ذلك : هو أن تغفروا عن ظلمكم وتعطي من حرمك وتصل من قطعك (٢)

ويلتمس المتكلمون من نصوص التوراة ما يدعم حجة المسلمين بصدور نبوة عيسى ومحمد ، يقول الشهرستاني : وأعلم أن التوراة قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى عليه السلام حقا وكون صاحب الشريعة صادقا بالرغم مما حرفوه وغروه وبدلوه ، وأظهرها ذكر إبراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل ودعاؤه في حقه ذريته واجابة الرب تعالى اياه : انى باركت على اسماعيل واولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم على الأمم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتي ، واليهود معترفون بهذه القضية الا أنهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ١ ص ١٢٤ وما بعدها ، ويذكر ابن حزم مثالا لذلك أن أم موسى هي عمّة أبيه (أخت جده) كان ذلك مباحا في شريعة يعقوب ولكنه في شريعة موسى حرام .  
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٠٠ .

والرسالة (١) ، وقد ورد في التوراة أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر  
بساعير وعلن \* بفاران ، وساعير جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى  
عليه السلام ، وفاران جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام ،  
ولما كانت الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة  
والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ وسط وكمال ، والمجيء أشبه بالمبدأ  
والظهور أشبه بالوسط والاعلان أشبه بالكمال . عبرت التوراة عن طلوع  
صبح الشريعة والتنزيل : بالمجيء من طور سيناء ، وعن طلوع الشمس  
والنور على ساعير ، وعن البلوغ الى درجة الكمال : بالاستواء والاعلان على  
« فاران » وفي هذه الكلمات اثبات نبوة المسيح عليه السلام والمصطفى  
محمد صلى الله عليه وسلم (٢) .

### ٣ - عصمة الأنبياء

وإذا كان الإسلام قد رفض الصورة البشرية التي أضفتها اليهودية  
على الله ، فإنه قد استنكر كذلك ما نسبته التوراة الى معظم الأنبياء من  
رذائل بل كبائر ليس فحسب لالتليق بمقامهم كأنبياهم قدرة البشر بل  
لاتصح أن تصدر من فرد عادي . <sup>وسبح</sup> تنازل ابراهيم عن زوجته خشية على حياته  
من فرعون وقوله أنها أخته (٣) ، مضاجعه لوط لابنته بعد أن سقياه خمرا  
وانجابها منهما (٤) ، عشق داود لزوجته أحمده (أوريا) واتصاله بها

(١) الشهر سناني : الملل والنحل ص ٤٩٦ ، ورد في سفر التكوين  
خطاب الله لابراهيم : وابن الجارية ( هاجر ) أيضا ساجعله أمة نسلك ، وقول  
الله لهاجر : قومي احمل الغلام وشدي يدك به لأنني ساجعله أمة عظيمة . . .  
وسكن في بركة فاران ( مكة ) .

\* علقن أي ظهر ، والاعلان : المجاهرة بالشئ .

(٢) الشهر سناني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

(٣) سفر التكوين : الاصحاح ١٣ .

(٤) سفر التكوين اصحاح ١٩ .

في غيابه ثم نخلصه منه (١) .

قدم القرآن صورة أخرى للأنبياء تجعلهم في المكانة التي تليق بهم ،  
أوجب المتكلمون العصمة عن الكبائر \* . وأصبحت « عصمة الأنبياء »  
أحدى موضوعات علم الكلام على أنه من الخطأ الظن أن بين الديانتين  
استقطابا في الاعتقاد فلا يدين مسلم بشيء مما يدين به يهودي ، أن  
اختلاط المسلمين باليهود في الحياة العادية قد لزم عنه تسرب معتقدات  
يهودية الى بعض فرق المسلمين وهم لا يشعرون ، وقد ساعد على ذلك مافى  
طبيعة اليهود - وهم شعب عاش آلاف السنين مشتتا في الأرض مغلوبا على  
من التخفى والتستر والتظاهر بغير ما يبطنه -

### (١) الاسرائيليات في التفسير

من مظاهر ما خلفه اليهود من أثر في فكر « بعض » المسلمين تلك  
« الاسرائيليات » في التفسير ، اذ استند بعض المفسرين الى أقوال بعض اليهود  
الذين أسلموا مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام ، هذا وقد  
جاءت معظم الاسرائيليات في التفسير في قصص الانبياء ، ذلك أن هذه  
القصص قد وردت في التوراه وفيها كثير من التفصيلات والتزايدات - ان  
حقا وأن باطلا - ، أما القرآن فلا يهدف منها السرد القصصي وانما مجرد  
العضة والاعتبار \* فاراد القصاص أن يشبعوا فضول العامة من ميل الى  
الأقاصيص ، وأتمستوا ذلك من اخباري اليهود بل قد وردت في القرآن على  
على سبيل المثال قصة آدم وأن الشيطان قد أغراه فزين له الأكل من الشجرة  
ثم خروج آدم من الجنة ، لما التوراه فتعرض لمكان الجنة - شرقى عدن -  
اذ تقمص الحية التي زينت لحواء أولا هذه بدورها أغرت آدم حتى أكلا  
ونوع الشجرة - شجرة معرفة الخير والشر - وكيف دخل الشيطان الجنة

(١) سفر القضاء صمويل اصحاح ١١

★ جعلتها بعض الفرق كالشيعة والمعتزلة عن الكبائر والصغائر معا كما  
امتدت هذه العصمة الى ما قبل البعثة لدى الشيعة راجع شرح نهج البلاغة  
لابن ابي الحديد وعصمة الانبياء للرازي .



من الشجرة ، وأن الله انتقم من الحية بأن جعلها تسعى على بطنها ويستحق  
ابن آدم رأسها أو تقضي عليه ، وعاقب حواء بما تجدهم من تعب هي ونسلها  
في جيلها ثم حكم على آدم بأن : ملعونة الأرض بسببك ، بالتعب  
تأكل منها كل أيام حياتك ، تزيدك تذهب بالخزق فضلا عن معارضة  
بعضها لمبدأ المسئولية الفردية « ولا وزارة وزر أخرى » لم تغل من هذه  
الاسرائيليات بعض تفاسير القرآن أو قصص الأنبياء (١).

### الاسرائيليات في الحديث والحشو في الاعتقاد

كذلك تسدلت هذه الاسرائيليات الى بعض الأحاديث من بعض  
المحدثين ممن عرفوا باسم الحشوية ، وإذا كانت الاسرائيليات هي التفسير  
أرضاء لفضول العامة في السؤدد القيصي ، فإن واسرائيليات الحديث  
أرضاء لفضولهم في المجالفة في اصفاء المقدسات على أشخاص أو موضوعات  
تحتل بمقداسة لدى جمهور المسلمين : ليعبى رتبتي في ليلة المخرج -  
فصل فحني ووضع يده على كتفي حتى ويحدث برد أنامله للملوك على القرب  
المكانى الحسى بين النبى والله كان ذلك في نظر الحشوية يرفع من قدر  
النبى طافت حفيظة فوج بالبيت الخرام سبعا

هكذا ظهرت في فرق الحشوية والمشبهة والحشوية المتشعبة تطرف  
الاسرائيليات

### ١٢٠ تميز التشبيه في الإسلام : قصور فكر العوام

فلا ينبغي أن يجهل أن التشبيه في الإسلام ليس هو التشبيه في  
الدين لا يكفى تفسير ذلك القول بتفاهل بعض المسلمين ممن كانوا  
يهودا ليكيدوا للإسلام كيدا ، ذلك أن دعاة بعض هذه الفرق كالكرامية من  
المشبهة والمقاتلية من الحشوية ممن لا مطعن في إسلامهم ، ولكن القصور

معنى ما رأيت له من

لهم (وخاله في فظهم بالحق والموعظة وذكرى المؤمنين) سورة هود آية  
١٢٠ (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان بخليلا يفهم) يوسف آية ١١١

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٨٨

الذهنى الذى يحول دون تصوير موجود الا فى صورة جسمية ، انهم كما وصفهم ابن الجوزى بحق فى كتابه «دفع شبه التشبيه» نزلوا الى مرتبة العوام اذ حملوا الصفات على مقتضى الحس ، وقد دعم هذا التضسور ما ران على فكر البشرية عشرات القرون من تصور حسى للاله سواء فى الوثنية حيث تعدد الالهة او فى اليهودية حيث التوحيد ، فما كان من اليسير أن تتجرد جميع فرق المسلمين من تصور حسى لله بالرغم مما يطالبهم به الاسلام ممن تنزيه .

### ٥ الاعتقاد بالرجعة

من مظاهر الاسرائيليات كذلك - الى جانب اسرائيليات التفسير والاحاديث الموضوعة فى التشبيه - الاعتقاد بالرجعة - أى رجوع بعض الأفراد الى الحياة بعد الممات ، فقد أمات الله عزير مائة عام ثم بعثه ، واعتقد بعض اليهود برجعة هارون بعد أن نسبوا الى موسى أنه قتله حسداً وقد كانوا الى هارون أميل (١) وذهب بعض غلاة الشيعة الى القول برجعة على .

وتذهب الشيعة الاثنى عشرية الى أن الامام الثانى عشر محمد ابن الحسن العسكري أو المهدي المنتظر قد غاب وسيرجع ، اعتقد بعض المسلمين اعتقاد اليهود أن الياس النبى صعد الى السماء وسيعود .

ويشير الشهر ستانى الى أن مشكلة القضاء والقدر قد وجدت لدى اليهود ، وأنهم مختلفون فى ذلك اختلاف المسلمين ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا يقولون بحرية الارادة ، والقراون كالمجبرة ، ولكن مشكلة الجبر والاختيار قد انبثقت عن ظروف فى داخل البيئة الاسلامية فضلاً عن أنها مشكلة الانسان فى كل دين ، فلا وجه لاختصاص الاثر اليهودى فى ذلك .

وقد كان من نتائج الاثر الضخم لتسرب الاسرائيليات الى فكر بعض فرق المسلمين أن أصبحت كل فرقة اسلامية تثم الفرق التى تخصها بالأخذ كالسلفية .



على أنه إذا كانت الأسرار بالحقيقة مما يضر المسلم ويضيق به صدره  
 فإن علماء المسلمين لم يقفوا بأزاء ذلك مكتوفي الأيدي ، وإنما رجعوا في  
 التفسير إلى التحقيق والتحري ، كما تجرؤ في الحقائق والتدقيق  
 والتعديل حتى نشأ في ذلك علم خاص هو علم مصطلح الحديث ، وهو وقف  
 المتكلمون وبخاصة المجتازة يفودون من الإسلام المؤكدين بالثبوت والنفي  
 نسخ الشرائع وعصمة الأنبياء وهؤلاء على نصوص كل من المصنف والمصطفى  
 عليها السلام .

### مراجع

من الواضح أن حديثنا عن اليهودية أو عن سائر الأديان إنما هو كما  
تصوره متكلمو الإسلام الأقدمون عن هذه الأديان ، لأن حديثنا أساساً عن  
علم الكلام بمن يؤمن بأزاد المصنف على اليهودية من وجهة نظر المحدثين فعليه  
بكتلة منها حديثه أو أحدها في دوائر المعارف وبخاصة دائرة المعارف الدين  
والأخلاق تحت عنوان ، ومن أهم الكتب عن اليهودية .

Arthur Hertzlerg ; Judaism  
J. Hosmer ; The Jews  
Charles Foster Kent; A history of the Hebrew people  
Margolis and Marx ; hstory of the Jowish people  
Berry ; Religions of the world

وبالعربية . ول ديورانت . قصة الحضارة  
دكتور احمد شلبي . مقارنة الأديان ١ : اليهودية  
وهو كتاب يعطى فكرة موضوعية عن اليهودية ومن  
أوائل الكتب العربية في علم الأديان المقارن .

دكتور عبده الراجحي . الشخصية الاسرائيلية  
يصنع فيه المؤلف افكارا خاطئة عن اليهودية  
والصهيونية ويلقي الضوء على الفكر اليهودي المعاصر  
ومن أحسن ما كتب بالعربية عن هذا الموضوع بعد  
نكسة ١٩٦٧ .

دكتور محمد حسين الذهبي : الاسرائيليات في  
التفسير والحديث

## ثانياً : بين الاسلام والمسيحية

التقى الاسلام بالنصرانية \* في شبه الجزيرة العربية قبل أن يلتقي بها في البلدان المفتوحة كالشام ومصر . وقد اعتنقت بعض القبائل في الجاهلية الصيانة المسيحية على أيدي بعض الرهبان الذين راعهم أن الدين الجديد يخالف معتقداتهم في أشياء « ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل (١) » لقد طالبهم الاسلام ألا يفلوا في دينهم بتأليه المسيح ، فتشاع صراع بين الاسلام والنصرانية حول انسانية المسيح أو الوحيته ، كذلك أعلن الاسلام انكاره للمسيح المعقودة بالصلب « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم (٢) » فذلك أن الأمر لا يتعلق بتقرير حادثة تاريخية أو انكار وقوعها ، بل صليب المسيح أم لم يصلب ؟ ولكن اقتزار الصليب إنما يتصل بأصول العقيدة ، فإذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم وورث بنوه ميراث الخطيئة الأصلية ، فإنه لا يخلص البشرية من الشر المتأصل فيهم إلا قدام عام ، ولما كان الذي يفدى الانسانية جمعاء لا يكون انساناً - لأن الشر متأصل في الانسان ، وإنما الذي يفديها لابد أن يكون خالصاً من الشر ومن ميراث خطيئة آدم ، فالمسيح اله أو ابن اله ، وقد تم خلاص البشرية من ميراث الخطيئة بصلب المسيح ، فالخطيئة الأصلية والوحيية المسيح وصلبه أركان ثلاثة متلازمة في المسيحية ، ومن هنا يكره الاطلاق بصلب المسيح ، فلهذا نرى تلك الكاره الوحيته وانكاره كمنكري العقيدة بالانسان الطامع جعلها نكارة للمسيح واليه الجماعة

\* المسيحية نسبة الى المسيح عيسى بن مريم الذي خطب اليه المسيح باسم مقبول من الله تعالى ليدلوك من مسحة للزوب إلى بطركية وفيه الطمأنينة يتسم المسح بالزيت لسؤال البركة ، وبذلك يصبح المؤمن المسيح ، المبارك ، والضمير اليه في المسيحية كآلة له . بلغة الناصرة في فلسطين  
فبذلك سالتنا في آية (٢)  
(٢) النساء آية ٥٧





= المرحلة الأولى : مرحلة كتابة الأناجيل الأربعة المعروفة (متى-مرقس-لوقا-يوحنا) ولم تبدأ هذه إلا بعد عام ٦٣ (عاش المسيح حوالي ٣١ سنة) حقيقة كان بولس قد كتب رسائله منذ عام ٥٥ ولكن بولس لم يكن من حوارى المسيح ولم يلقه بل كان خصما لدودا للمسيح وحواريه ولم يتحول الى المسيحية إلا بعد وفاة المسيح واعلن فكرة المسيح ابن الله . كانت هناك أناجيل أخرى لا تشير الى الوهية المسيح ومن ثم ظل الامر مضطربا الى أن أصبحت المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية فى القرن الرابع الميلادى .  
المرحلة التالية : مرحلة تقرير المجامع المسكونية لأصول العقيدة :

١ - مجمع نيقية وقد اجتمع بناء على طلب الامبراطور قسطنطين عام ٣٢٥ للرد على آراء أريوس فى وحدانية الله وانسانية المسيح ، وقد حضره ٢٠٤٨ من الآباء الروحانيين فى انحاء العالم المسيحى وقد انحاز أغلبهم الى أريوس فأصدر الامبراطور أمره بفض الاجتماع ثم أعيد انعقاده بحضور ٣٧٩ وحضر الاجتماع الامبراطور بنفسه واتخذت أخطر القرارات فى تاريخ العقيدة المسيحية : أ - القول بالتثليث والوهية المسيح ونزوله ليصلب تكفيرا عن خطايا البشر ب - اختيار المجمع للكتب المقدسة التى لا تتعارض مع قرارات المجمع والقضاء على سائر الرسائل والأناجيل  
٢ - مجمع القسطنطينية الأول عام ٣٨١ للرد على مقدونيوس القسطنطينى وحضره ١٥٠ أسقفا وفيه تقرر أن الروح القدس الاقنوم الثالث - اله

٣ - مجمع أفسس عام ٤٣١ ردا على تسطور بطريرك الكنيسة الشرقية الذى أعلن أن مريم انسان ولايلد انسانا ومن ثم فان مريم هى أم المسيح الإنسان ، فقرر المجمع أن العذراء مريم هى أم الاله كما قرر وحدة الاقنوم فى المسيح وأدينى النسطورية واتهمت بالهرطقة لقبولها بالطبيعتين .

٤ - مجمع خلقدونية عام ٤٥١ حضره ٦٣٠ أسقفا وفى هذا المجمع تقرر عقيدة المذهب الكاثولىكى أو الملكانى اذ كفر المجمع أوتينجس =

وانصاره من القائلين بالطبيعة الواحدة المتوحدتين وبذلك  
انفصل المذهب الأرثوذكسي نهائياً عن الكاثوليكية ، وقد رفض إقباط  
مصر قرارات هذا المجمع لقوله بالطبعتين اللاهوت والنيسوت والمشيئتين  
الالهية والانسانية للمسيح ، وانفصلت بطريركية الاسكندرية نهائياً  
عن كل من روما والقسطنطينية

٥ - مجمع القسطنطينية الثاني عام ٥٥٣ وقد أكد قرارات مجمع نيقية  
والقسطنطينية الأول وخلقيدونية

٦ - مجمع القسطنطينية الثالث عام ٦٨٠ وقد قرر المجمع أن للمسيح  
طبعتين ومشيتين رداً على المذهب الماروني الذي يقول بمشيئة واحدة  
للمسيح على أساس أن المشيئة الانسانية قد فُتت في المشيئة الالهية

وقد عقدت عدة مجامع في روما بعد ذلك شكلت نهائياً عقيدة المذهب  
الكاثوليكي ففي عام ١٢١٥ قرر المجمع أن الكنيسة البابوية تملك الغفران  
وتمنحه لمن تشاء وقرر المجمع المنعقد في عام ١٨٦٩ أن البابا معصوم  
بوصفه خليفة المسيح وأن حضور الأسقف في التعميد أو الزواج أو الوفاة  
هو حضور المسيح ذاته

ومن الملاحظ أن الروح القدس (أو وحى السماء) لم ينطق بوقفة  
المسيح - كما يعتقد المسلمون ذلك بالنسبة لوفاة النبي محمد - ولكنه ظل  
متصلاً بالنسبة لكتاب الإنجيل ، يقول لوقا في وصف اجتماع بطرس  
بالتلاميذ المائة والعشرين ليعلنوا المسيحية : « ولما حضر يوم الخميس كان  
الجميع معاً بنفوس واحدة ، وصار يفتح من السماء صوت كما من هبوب  
رياح عاصفة وملا كل البيت حيث كانوا جالسين ، وظهرت لهم السنة  
منقسمة كأنها من نار ، واستقرت على كل واحد منهم ، وأملا الجميع من  
الروح القدس ، وابتدأوا يتكلمون بالسنة أخرى كما أعطاهم الروح أن  
ينطقوا » أعمال الرسل ٢: ١-٤ بل إن قرارات المجمع من الروح القدس  
أيضاً ، ومن ثم لم تصبح قرارات آباء الكنيسة كما هو الحال بالنسبة



وكان على متكلمي الاسلام أن يفهموا حقيقة الاختلافات بين المذاهب  
المسيحية التي ولجها الاسلام في الاقطار المفتوحة ، وكيان عليهم أن  
يعارضوا كل مذهب وفقاً لمعتقداته ، حقيقة لم يستحكم العداء بين المسلمين  
والنصارى استحكامه مع اليهود ، بعد أن أعلن الاسلام موافقاً للمسيحية  
ميلاد السيد المسيح على عز ناموس البشر ، كما يبرأ الله من افتراءات  
اليهود ، وصدق بمعجزاته ، فضلاً عن مدح القرآن لكثير من الرهبان  
«ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بأنهم  
مسيحيين ورهبانا وانهم لا يستكبرون» (١) ، مع ذلك فقد اتخذ الاسلام  
موقفاً حاسماً تجاه الاعتقاد بالوهية المسيح وصلبه ، وحتماً حين وصفوا  
القرآن المسيح بأنه كلمة الله - ولم يوصف بذلك نبى آخر - فقد دللوا  
المشككون - والمعتزلة منهم على الخصوص - على معنى مغاير تماماً لما يفهمه  
المسيحيون «من الكلمة» ، فهي لا تنطوي بحال على الألوهية أو الإلهية  
ولا تتضمن وجوداً للمسيح سابقاً على مولده .

[illegible][illegible]

(١) المائدة : ٨٢

(٢) الشهر ستاني وتحقيق فتح الله ابن بدران: الملل والنحل ج ١ ص ٥٢٢

بوتخصيل هذه الخلاف أن الكنائس المسيحية تتفق على أن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ، والأقانيم هي الصفات : الوجود والعلم والحياة ، أو هي أشخاص : الآب \* والابن وروح القدس ، وأن الاقنوم الثاني الذي يشير إلى العلم قد تجسد في شخص المسيح ، وقد واجهت المسيحية مشكلة التجسد - أي اتصال الألوهية بالإنسانية ، إذ كيف تلد مزيم العذراء وعن أنثى جردية معدثة ألها والآله قديم ، وإذا اتحد في المسيح اللاهوت والانسوت فكل أي نحو يكون الاتحاد ؟ اتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة المزاج بين الجانبين اللاهوتي والانسوتي ؟ أم أن حقيقة اللاهوت تباين حقيقة الانسوت ومن ثم تبقى الطبيعتان متمايزتين ؟ ذلك هو حقيقة الخلاف بين الطائفة القائلين بالطبيعة الواحدة (الارثوذكس) وبين الملكانية القائلين بطبيعتين متميزتين (الكاثوليك) وبين النساطرة الذين قالوا بكونهمين متميزين لا يتحدان ولا يتمزجان .

رغم ذلك من نتائج هذه الخلاف أن الكنائس المسيحية قد قتل ووصلب ، فكل ووقع القتل على الجانب الانسوتي أم على الجانب اللاهوتي ، فالأهم في الاتحاد اللاهوتي ، والناسوت ووقع القتل على الطبيعة الواحدة فكيف يجري على الألوهية ما يجري على البشرية من قتل وصلب وتحمل آلام ؟ وإن كان على الناسوت دون اللاهوت فكيف يؤمن الناس بطبيعة واحدة فكيف يتم الفداء بالتمام ؟ والاعتقاد أن من يخلص البشرية من ميراث الخطيئة لا يخلص نفسه ، خطانا خطانا فوالله لا بد أن يكون ألها معصوما ؟ تلك هي حقيقة المشكلة التي أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاثة .

وسنذكر من الآثار الثلاثة فرق الكلام في رخصها الاسلام عن المسيحية

١) أما الملكانية - نسبة إلى ملكا الذي ظهر بأرض الروم كما يروي الشهر ستاني ومن ثم أصبحت الملكانية العقيدة الرسمية للدولة الرومانية فقد اعتقدوا أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، وليس هذا الاتحاد تاما إنما ما زجت الكلمة بجسد المسيح كما يمازج اللبن الماء .

\* لفظ الآب يمد الألف يعني في اللغة السورياتية الله .





القبائل (اللاهوتية) ولا يخلو من المعتقدات (الناسوت) ولقد وقع القتل على  
الناسوت دون اللاهوت. الذي لا تحصل به الألام، ومريم هي أم المسيح  
الإنساني، وقد يسمى ابن الله على منبيل التبت أو بالأحرى على منبيل  
النسبة لا بالولادة. لعل الاتحاد المطلق أدت هذه الحركة إلى طرده من منصبه  
وتفويضه. ولكن أفكيد من انتشاره بين النسطورية - رجاء مظهر من مظاهر  
التورم على الدولة الرومانية وذهابها - موقفة اتجاه النسطورية شرقا بعد  
اضطهاد الدولة لهم واحتضانهم دولة الفرنج لأسباب سياسية.

أما اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البرادعي ومن أهم رعاتها أوتيفيس  
وهم يسمونه عسقلان. تطرفوا من جهة النسطورية وطرفا آخرى بهم إلى القول  
بالطبيعة الواحدة ونفى بشرية ابن الله المتجسد، ولذا يسمون بافصحات  
الطبيعة الواحدة. Monophysites. فالإتحاد قائم بين اللاهوت والناسوت  
بجسد واحد هو واحد الإله. فالمسيح في ذاتهم الحق لمن الحق  
أي من جهة اللاهوت. فالمسيح بظهوره الإلهي إدميان هو ظهور  
لحق المسيح الإنساني. كما قيل في صفة الفجوة المتقدمة نازله وقد وقع القتل  
على منبيل الدولة التي اتحد فيها الناسوت باللاهوت. فبعد ذلك  
تسبب ذلك في انقسامهم إلى طوائف متعددة من جهة اللاهوت والناسوت  
هذه هي مذاهب المسيحية كما صادفها الإسلام، وقد سبب الخلاف  
الشك في ما بينها على المسلمين الشيخ نظرا لما كان يلتصق كل من النسطورية  
واليعاقبة من اضطهاد من الدولة الرومانية، أما من الناحية الكلامية فقد

أوتيفيس. وأولها عام ١٢٨٨ ميلادية في غواتينس لدير في مدينة أوتيفيس  
في القسيسونية، كان منبيل الدولة في النسطورية ولا يخلو من المعتقدات (الناسوت)  
ببعض نطفة اضطهاد النسطورية. وأول منبيل الدولة في النسطورية. وأول منبيل الدولة في النسطورية.  
عرضة إلى منبيل الدولة في النسطورية. وأول منبيل الدولة في النسطورية. وأول منبيل الدولة في النسطورية.  
الامبيكونية التي خلفت القديس كيرلس في عام ٤٣١ ميلادية. وأول منبيل الدولة في النسطورية.  
وقد أدى شأنه في هذا الموضع من الخلق في سنة ٤٣١ ميلادية. وأول منبيل الدولة في النسطورية.  
وظهور المذهب الأرثوذكسي مخالفا للكنائس الشرقية. وأول منبيل الدولة في النسطورية.



كان على المتكلمين أن يتسلحوا بمجيبات مواجهة كل منذهب وفقا لمعتقداته  
وقد نشأت عدة موضوعات كلامية نتيجة خلاف الاستسلام مع  
المسيحية، بل أن أهم مشكلة في علم الكلام قد انبثقت عن هذا الخلاف،  
وأعني بها مشكلة «كلام الله» أو خلق القرآن، ولقد أجاب المسيحيون على  
أن كلمة الله في دلالتها على السيد المسيح قديمة، وهذا يعني أنه لم يخلق  
الله في الألوهية، أما المسلمون فلأكدوا انسانية المسيح - قد أنكروا قدم  
« كلمة الله » في دلالتها على المسيح، انتقل البحث إلى الكلام الذي يوجه عام،  
هل كلام الله حديث؟ كيف ذلك؟ والكلام يدل على العلم بل هو مظهر له؟  
وإذا كان القرآن كلام الله فهل هو مخلوق حديث أم غير مخلوق فهو قديم؟  
في مواجهة المسيحية تبني المعتزلة القول بخلق القرآن وجعلوه ذاتا مستقدا  
الدولة في عهد المأمون على مخالفتهم، وأنكر المجتعية وصف القرآن بأنه  
مخلوق، وكانت فتنة بين المسلمين ومحنة للمعتزلة.

وإذا كان القول بالجوهرية والاقنومية يشكل أهم أصول العقيدة  
المسيحية فقد لزم عن ذلك بحث في ذات الله وصفاته، هل صفاته بالذات  
ذاته حتى لا تستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود متغير لله أم هي  
غير ذاته كما يرى المسيحيون؟ هكذا أصبحت مشكلة الذات والصفات  
تشكل من أهم موضوعات علم الكلام في الإسلام، فيصطاح  
بها علماء الإسلام، وراثة في الجوامع الإسلامية، (١) فيل بينا  
في هذا الباب، رتبنا إلى باب في علم الكلام، فاستلزمنا أن نذكر  
وإذا استخدم المسيحيون مصطلحات في فلسفة كالجواهر والصفات فقد  
افتضى ذلك أن يطلع المتكلمون على الفلسفة اليونانية لفهم هذه المصطلحات  
وليصبح الله موجودا يملو على الجوهر ولا يقوم بعرض ثم أكد المسلمون  
المستولية الفردية وأنكروا تحمل الانسانية على مدى آلاف السنين  
مستولية فرد واحد خطأ فضلا عن قبول الله توبة آدم فسقطت الخطيئة  
تلك الأهمية البالغة التي تضيفها المسيحية عليها، ومن ثم تفقد فكرة  
الخطيئة، أن الخطيئة موروثة بل هي موجودة طاعتنا أنها وتجددنا في الحجر  
اللازم عن الخطيئة الأصلية.

٦٨ راجع إلى الجوامع الإسلامية، التي هي في الحقيقة التي هي في الحقيقة  
ومن ناحية أخرى لم يملح مسيحيي المعتزلة واليهود التي هي في الحقيقة التي هي في الحقيقة





وربما كان اثر المسيحية في التصوف اظهر منه في علم الكلام ، فقد كانت سياحة المسيح وزجده الهام لبعض الصوفية فانطلقوا بعبارات في الزهد والتوكل والمحبة الالهية حتى أصبح عندهم في مقام لا يعلوه الا مقام محمد الحبيب وابراهيم الخليل .

ويذهب ابن تيمية الى أن اتخاذ المساجد قبورا والأولياء شفعا أو وسطاء بين الخلق والحق إنما هو كذلك من آثار المسيحية (٣) .

ومن ناحية أخرى فإن اتجاهات بعض المذاهب المسيحية إلى تحريم الايقونات والصور في الكنائس وتحديد سلطات رجال الكنيسة وانكار سكوك الغفران والفاء الاعتراف أمام القساوسة فذلك لا يعدو أن يكون بدوره اثرا استلاميا في بعض المذاهب المسيحية .

### مراجع عن المسيحية :

أولا - تصور المسلمين قديما للمسيحية .

رحمها تاللا وكنها زيا

١ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل

خمس مائة

الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة

الشهي بيتاني في الملل والنحل .

القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل

ثانيا : مراجع حديثة

د. أحمد شفيق : مقارنة الأديان في المسيحية

شارح المصنف : الأديان في الملل والنحل

ب. عرضة : للمسيحية

بالمبشرين في مصر

...

(١) ابن تيمية : اقتضيات الظواهر المستقيمة على ما

سنة توفيق الطويل - الأقطاب الديني في المسيحية والإسلام

رشید رضا • شبہات النصاری و خروج المسلمین

## ذکی شنوده • تاریخ الأقطاب

وَلِيَّةٌ مِّنْهُنَّ اَوْ مِمَّنْ يَمْلِكُ مَالَهُنَّ فَتُؤْتِيَهُنَّ مَتَرَفَهُنَّ

محمية (أبو زهير) : متحضر الخندق، الصرايفية،

محمد عبده • الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية

سوالیم بگفتون و ترجمه اش اینست: ای پادشاهان عالم الکبری

[illegible]

لويس جاردين وجورج قنواقي وترجمته الشيخ الديكتور اصم

صالح والاب الدكتور فرید جیر: فلسفۃ الفکر الدینی بین الاسلام

والمسيحية وقد ترجم الشيخ الجزء الخاص بالمسيحية كما ترجم

الاب الخاص بالاسلام هادفين بذلك الى لقاء قيسى بن كلاب بن الداهية

الكبيرين • الناشر دار العلم للملايين بيروت

قُبْحِيْنَمْنَا لِمَا لَمْ يَحْلُفْ بِهٖ

## بين الاسلام وديانات الفرس

## ١ - الزودشية

قوله: "فما كان من ذلك الا انهم اتوا بغير حجة ولا برهان"

كانت المشكلة الكلامية بين المسلمين وأهل الكتاب - يهود أو

نصاری - بعضی میں اغللب بلکہ ان الادھیہ ، فہو اجتلاف محققانہی حول

تصور الألوهية ، أما بين الأسلام وديانات الفريسيين كان هناك تمايز

اختلاف عقائد في اصول اسلاميه بين المتواحيدين والاشقيين واليه انتم من مشيئة

خلافه يصل إلى الجاهلية. المضاف إلى قوله الواقع لأن المشرك لا الشر أصله ونشأته -

الغاية هي مثل الكثرة والجودة والبيان، خير مما يسببها تفسيرا وجود الشر في العالم؟

هل يمكن نسبته الى الاله الواحد مع علاءه نام الى موجود آخر ؟ ولكن هذه

المشكلة تحتل مكانا بارزا في دياناات الفرس سزردشبه ومانويه ومزدكية ،

يقول القاضي عبد الجبار : انهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم فـ

العالم خيرا وشرا ونفعا وضرا ولذة والمآ ، وانه لا بد من اثبات فاعل لها

ولا يصح كون فاعلها ٢ محذولاً (٤) فلا تثبت له كون فاعلاً شيئاً ١

فكرة اخلاقية بحتة هي محاولة تفسير وجود الشر في العالم ، اذ لم يستطع حكماء العجم فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدتهما معا ، فالجانب الاخلاقي لا الاعتقادي هو الاصل في ديانة زردشت ، وقد سميت الزردشتية بعدة أسماء فسميت الثنوية لقولهم بأصلين اثنين - الخير والشر أو النور والظلمة - وسميت المجوسية لان الدين أول ما انتشر كان بين قبيلة المجوس ، وسمت عبادة النار نسبة الى أن مظهر العبادة يتم في بيوت النار ، ثم هي الزردشتية نسبة الى زرشت المبشر بهذا الدين ، وقد عاش في النصف الاخير من القرن السادس قبل الميلاد في اذربيجان . ويعد الشهر ستاني الزردشتية ممن لهم شهبة كتاب ، والواقع أن المسلمين قد عاملوا المجوس معاملة أهل الكتاب ، فمع أن القرآن لم يذكر شيئاً عن زردشت كما لم يشر الى كتابه المقدس ( اوستا ) من بين الكتب المنزلة ، فانه يبدو أن كبار الصحابة قد اعتبروا زردشت من أولئك الرسل الذين تشير الآية : ( ورسلا لم نقصصهم عليك ) ( النساء : ١٦٤ ) ، يقول ابن حزم : وممن قال ان المجوس أهل كتاب علي بن أبي طالب وحذيفة رضي الله عنهما وسعيد بن المسيب وقتاده وجمهور أهل الظاهر ، وقد بينا البراهين الموجبة لصحة هذا القول في كتابنا المسمى : الايصال في كتاب الاجتهاد . . . ويكفي من ذلك صحة أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية منهم ، وقد حرم الله عز وجل في نص القرآن في آخر سورة نزلت منه وهي براءة أن تؤخذ الجزية من غير كتابي (١) .

الصورة التي انطبعت في أذهان المسلمين الاوائل اذا عن الزردشتية مخالفة لفكرتهم عن سائر ديانات الفرس كالمناوية والمزدكية ، انها - أي الزردشتية - من ديانات التوحيد ، ذلك أن الزردشتية قد ذهبت الى أن - أهورمزدا - اله واحد قديم ، فهو الازل المنفرد بالاحداث ، يقول الشهر

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ١ ص ١١٤ المطبعة الادبية بمصر

ستانى : ان الله واسمه عندهم أهور مزدا واحد لاشريك له ولا ضد  
ولاند (٢) .

والمشكلة التى واجهتها ديانات الفرس التى ترتب عليها. اتشفاق  
كل من المانوية والمزدكية عن الزردشتية تتصل بنشأة الشر ثم كيفية  
الخلاص منه ؟ هل الشر قديم قدم الخير فهما متساوقان ؟ اذن كيف يمكن  
الامل فى الخلاص يوما ما من الشر وهو يطاول الخير ؟ واذا كان الشر  
حديثا والخير قديما فكيف نشأ الشر من الخير ، وكيف رضى الأخير  
بذلك ؟ وهل كان ذلك منه عن قصد ؟ وكيف يقصد الخير شرا ؟ أم كان  
اتفاقا ومصادفة ، وكيف يوجد الشر كذلك ؟ يقول الشهر ستانى :  
ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين : احدهما بيان سبب  
امتزاج النور بالظلمة والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا  
الامتزاج مبدأ والخلاص معادا .

ذهبت الزردشتية الى أن الاله الواحد هو الخالق هو النور والظلمة:  
يزدان وأهرمن ومبدعهما ، ولا يجوز أن ينسب اليه الشر، ولكن كيف حدث  
الشر ؟ حدث من امتزاج النور والظلمة ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم،  
واذا كان الخير والشر والصلاح الفساد والطهارة والخبث قد حصلوا من  
امتزاج النور والظلمة فانهما يتقاومان ويتغالبان الى أن يغلب النور  
الظلمة والخير الشر ثم يخلص الخير الى عالمه وينحط الشر الى عالمه  
وذلك هو سبب الخلاص ، والبارى تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما  
لحكمة رآها فى التراكيب ، وربما جعل وجود النور حقيقيا ، أما الظلمة  
فتتبعه ، كالظل بالنسبة للشخص يبدو موجودا وليس له فى الحقيقة  
وجود ، فالاله أبدع النور وحصل الظلام تبعا لان من ضرورة الوجود  
التضاد .

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٨٩

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٥٦٧



وقد خلق أهورمزدا - أو أورمزد - جميع العالم من نفسه ، أما  
أنفس الأبرار فمن شعر رأسه ، وأما السماء فمن أم رأسه ، والشمس من عينه  
والقمر من أنفه والكواكب من لسانه وسائر الملائكة من أذنه والارض من  
عصب رجله وأول الملائكة بهم من وعلم الدين لكيومرث - آدم - الذي ابتعثه  
الله الى الارض ، لان فناء الشر لا يمكن الا بخلق العالم .

ولما أن جاء وقت تحريك ابليس في ظلمته ، ارتفع ورأى الله ور  
قطع في الاستيلاء على أسنى أورمزد وتصويره مظلما ؛ فدخل للسماء  
يكيد لكيومرث ، فأمر أورمزد بعد الثقب التي منها صعد ابليس ، فبقى  
داخل السماء متقطعا عن أصله وقوته وانتصب لمنابذة أورمزد ، ورام  
الصعود الى الجنان ، فاعلمه أنه يسعى في الباطل والخسار ، ويروم مالا  
يقدر عليه ، واتفق الامر بينهما على أن يبقى ابليس وجنوده في قرار  
الضوء تسعة آلاف سنة - ويروى سبعة آلاف سنة ثم يبطل ويحتمل  
خلقه الاذى في هذه السنين ، ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم من الفقر  
وبلاء والموت وسائر الآفات ليعوضهم عنها الحياه الدائمة في الجنات ،  
واشترط ابليس لنفسه وشياطينه ثمانية عشر شرطا :

- الاول منهما : أن تصير معيشة خلقه من خلق الله .
- والثاني : أن يميز خلقه على خلق الله .
- والثالث : أن يسلط خلقه على خلق الله .
- والرابع : أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله .
- والخامس : أن يصير له السبيل الى أن يأخذ الطين الذي في خلق الله .
- والسادس : أن يصير له من النور الذي في خلق الله ما يريد \*\*\*

---

\*\*\* أى أن يكون الاشرار متميزين مسطرين على الاخيار .  
★★ ٤ ، ٦ : أى أن يخرج الشر بالتغير حتى يختلط على الناس أمرهما  
ويخدعون بالاشرار من المناقين ظاهرهم خير وباطنهم شر .



- والسابع : أن يصير له من الرياح التى فى خلق الله حاجته .  
والثامن : أن يصير له من الرطوبة التى خلق الله .  
والتاسع : أن يصير له من النار التى فى خلق الله .  
والعاشر : أن يصير له من المودة والمصاهرة التى فى خلق الله  
ليخلط الاشرار بالاخيار .
- والحادى عشر : أن يصير له من العقل والبصر الذى فى خلق الله  
ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار .
- والثانى عشر : أن يصير له من العدل الذى فى خلق الله ليحصل  
للاشرار نصيبا فيه .
- والثالث عشر : أن تخفى على الناس معرفة عمل الصالحين والاشرار  
الى يوم القيامة وحساب .
- والرابع عشر : أن يصير له السبيل الى أن يبلغ بيت الشر والخبث  
غاية الغنى والدرجات ويصيرهم عند الناس صالحين .
- والخامس عشر : أن يصير له اسبيل الى أن يحصل كذب الاشرار  
مقبولا عند الاخيار .
- والسادس عشر : أن يصير له السبيل الى أن يعمر من أهل الدنيا من  
اراد من خلقه ، ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على  
ما يريدون ، وأن يلهم الناس حتى يكونوا باعطاء  
الاشرار اسخى منهم باعطاء الاخيا واطيب نفسا .
- والسابع عشر : أن يصير له السبيل الى افناء بيت الصالحين .  
والثامن عشر : أن يملك أمر من ينهى الاشرار ويبقى الاخيار وينفى  
الاشرار الى يوم القيامة .

فتحت البيعة • وأمر الله تعالى الشمس والقمر والكواكب أن تجرى لمعرفة  
الايام واشهور والاعوام التي جعلها عدة الانتظار والامهال (١) •

هكذا نجد أصل الوجود وما يتصل بالعقيدة متقين من تصورات  
ذات طابع أخلاقي فضلا من أنها تلقى الضوء على موقف المسلمين من  
الزردشتية : أنهم ممن لهم شبهة كتاب ، والزردشتية ليست فقط قريبة  
من الأديان السماوية بصدد فكرة خلق العالم ووجود الإنسان على الأرض  
وانما كذلك في الحياة العملية ، فليس بكامل الإيمان من يعمل الخير  
ويجنب الشر ، وانما المؤمن من يعمل الخير ويقاوم الشر ، لان الصراع  
بين الخير والشر يقتضى الوقوف الى جانب الخير والعمل على قهر الشر ،  
فالتدين في الزردشتية اعتقاد وقول وعمل أو بالأحرى الفكر الطيب  
والقول الطيب والعمل الطيب وبالثلثة يتم التكليف ، فاذا قصر الإنسان  
فيها خرج عن الدين والطاعة (٢) ★

هذا مجمل عقائد أهم دين واجهه المسلمون في بلاد الفرس ، فكان  
على المتكلمين أن يجدوا حلا اسلاميا لتفسير الشر ، هل ينسب الى الله  
أم الى ابليس ، وكيف رضى الله ببقاء ابليس ليضل اناس ويغريهم

- 
- (١) الشهر ستانى وتحقيق فتح الله يدران (الملل والتعل) مقالة زردست  
في المهادىء ص ٦٠١ - ٦١٦  
(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٨٨

★ مع أن ديانة زردست تبدو متأثرة بصدد أصل الخلق واغواء ابليس  
لآدم وبنيه بالأديان السماوية الا أنها امتداد لأديان فارسية سابقة اختلط  
فيها الدين بالامطورة ، حقيقة يقال أن زردشت قد اتصل ببعض أنبياء بنى  
اسرائيل ولكنه كذلك متأثر بعقائد فارسية الاصل أهمها الكيومريته  
والزروانية ، فالكيومريته تثبت أصليين : يزدان واهرمين أما الاول فازلى  
قديم وأما الثانى فمخلوق محدث ، وقد وجد الشر حين فكر يزدان اله الخير:  
ماذا يحدث لو كان له نظير ؟ وكانت هذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة

ما يخالف الاسلام في عقائد الزردشتية ويقدمون بذلك حلا اسلاميا  
لمشكلة نشأة الشر ومصيره .

### ب - المانوية \*

يظهر التباين بين الخير والشر أو بين النور والظلمة على نحو أشد في  
المانوية منها في الزردشتية ، فالنور والظلمة قديمان اذ يستحيل حدوث

١٤٥

بالشر ؟ وتظهر فرقة المعتزلة لتضع أصل العدل وتجعله أصلهم الثاني -  
بعد التوحيد ، وفيه نظرياتهم في اللطف الالهي والصلاح يردون بها على  
النور فحدث الظلام ويسمى أهرمن ، وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد  
والفسق والضرر والاضرار ، فخرج على النور وخالقة طبيعة وفعلا: وحدث  
صراع توسطت الملائكة فيه واتفق على أن يكون العالم السفلي لأهرمن سبعة  
آلاف سنة ثم يغلب العالم ويسلمه الى النور ، وأن يهلك في الدنيا ،  
و ( ميشة ) و ( ميشانة ) هما أبو البشر ، ونبت من منسقط النور الانعام  
وسائر الحيوانات ، وقد خير النور الناس - وهم أرواح بلا أجساد - بين  
أن يرفعهم عن مواضع أهرمن ، وبين أن يلبسهم الاجساد فيحاربون أهرمن ،  
فاختاروا لبس الاجساد ومعاربة أهرمن ، على أن يكون النصر للنور وعندئذ  
تكون القيامة أما الزروانية فذهب الى أن النور أبدع أشخاصا من نور كلها  
روحانية نورانية ربانية ، وحدث الشر من شك شكها الشخص الاعظم من  
النور ( زروان ) ، فحدث أهرمن من الشك ، وكان العالم سبليما من  
الشرور والآفات والفتن الى أن حدث أهرمن ، وكان بمعزل عن السماء ،  
فاحتمال حتى خرقها وصعد ، وتوسط الملائكة على أن يكون للشيطان قرار  
الارض تسعة آلاف سنة يحتمل الناس فيها البلايا والفتن والرزايا والمحن  
ثم يعودون الى النعيم ، وقد اشترط إبليس لنفسه شروطا ليتمكن من  
أفعال رديئة يباشرها ( الملل والمنحل ص ٥٧٢ - ٥٨٠ ) .

نسبة الى ماني بن فاتك ظهر بارزيجان في القرن الثالث الميلادي في  
زمان سابورابن أردشير ، وانتقل الى بابل ، درس زردشت وقرأ العهد القديم  
والانجيل الاربعة فجاءت ديانتة أمشاجا من المزردشتية والمسيحية ، وقد قتله  
بهرام عام ٦٧٢ م .

شئ من الصفة والتركيب أو بتعبير أوضح : أن ينبثق شر محدث من خير قديم اذ الطبيعتان متباينتان .

جوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر ، أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص لثيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، ونفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة ، بينما نفس الظلمة شريرة لثيمة ضارة جاهلة ، ولا يفعل النور الا الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب النظام والاتفاق ، بينما لا تفعل الظلمة الا الشر والفساد والضر والنم والتشويش والفوضى والاختلاف ، وحيز النور فوق بينما حيز الظلمة تحت ، وأجناس النور خمسة : أربعة منها أبدان والخامس روحها ، أما الأبدان فهي النار والنور والريح والماء وروحها النسيم الذي يتحرك في هذه الأبدان ، وأجناس الظلمة خمسة : أربعة منها أبدان والخامس روحها ، فالأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان الذي يتحرك في هذه الأبدان ، ويلد النور ملائكة وأولياء لأعلى سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم ، النطق الطيب من الناطق ، وتلد الظلمة شياطين وعفاريت لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة .

ولكن كيف حدث الامتزاج أو الاتصال بين النور والظلمة ؟ لم يزل النور والظلمة متباينين ، عالما هما غير متناهيين من كل الجهات الا من جهة تلاقيهما ، كتلاقي الشخص وظله ، وقد حدث الامتزاج خسبًا واتفاقًا لا قصدا واختيارًا وذلك حين ظلت الهامة روح الظلمة تهيم في عالمها حتى وقعت على عالم النور ، وذهب أكثر المانوية أن روح الظلمة رأت النور فبعثت الأبدان لممازجته فأجابتها ، فلما رأى ذلك إله النور وجه إليها ملكا من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة ، النورانية بالخمسة الظلمانية : خالط الحريق النار ، والظلمة النور ، والسموم الريح ، والضباب الماء ، فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن أجناس النور ، وما فيه من مضرة وشر وفساد فمن أجناس الظلمة ، فلما رأى إله

النور هذا الامتزاج أمر ملكا من ملائكته فخلق في هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة ، وانما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستتصاف أجزاء النور من أجزاء الظلة ، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر ، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد ولا يزال النسيم يرتفع طالبا لعالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور ، ولا تزال الظلمة وأجزاءها في النزول والتسفل طالبا لعالمها حتى تتخلص الاجزاء من الاجزاء ، ويبطل الامتزاج وينحل التراكيب ، ويصل كل الى عالمه ، فتكون القيامة والمعاد ، ويعين على الخلاص التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر ، وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الاموال كلها والصلوات الاربع في اليوم والليله ، والدعاء الى الحق وترك الكذب والقتل والبخل والزنا والسرقة والسحر وعبادة الاوثان (١)

وأول ما بعث الله بالعلم آدم ثم شيثا ثم نوحا ، وبعث زردشت الى أرض فارس ، وبالبده ( برذا ) الى أرض الهند ، وعيس المسيح الى بلاد المغرب ( أي غرب فارس ) ثم ماني خاتم النبيين الذي بشر به المسيح (٢) .

ولا تذكر المانوية موسى في سلسلة الانبياء ، وينتقد ماني العهد القديم الذي تناولته يد التحريف في رأيه ، كما أنه يرفض الاناجيل الاربعة، ويعلن أن المسيح لم يصلب ، وانما الذي صلب شيطان تمثل صورته .

هذه هي المانوية كما تصورها متكلمو الاسلام الذين كانت حملتهم عليها أشد من حملتهم على الزردشية ، وأن كان بعض ما جاءت به المانوية يقرره الاسلام ، الا أن قولهم بالاثنيانية الصارخة وازلية الشر يتعارض تماما مع التوحيد صلب العقيدة الاسلامية .

---

(١) الشهر ستان : الملل والنحل ج ١ ص ٦١٩ - ٦٣٠

(٢) - القاضي عبد الجبار : الملل والنحل ج ١ ص ٦١٩ - ٦٣٠



## ج - المزدكية

نشأت المزدكية\* كثورة اجتماعية على الزردشتية ، ذلك أن الأخيرة كانت تدعم النظام الطبقي وتوازره ، حيث يمثل الملك ورجال الدين أعلى الطبقات ، يليهم رجال الحرب وأخيرا طبقة الحراثين الذين مهما بلغوا من الكد والسعي والثراء فإن ذلك لا يتيح لهم الارتقاء الى طبقة أعلى ، وقد حرص زردشت أن ينسب نفسه الى أقدم ملوك الفرس ، نشأت حركة مزدك ثورة على هذا النظام الطنقى المغلق وتمردا عليه ، ولذا فقد حرص اتباعه - ومعظمهم بطبيعة الحال - من طبقة الحراثين أدنى الطبقات - حرصوا على حرق الوثائق التي سطرت فيها الانساب ، ونادى مزدك بشيوعيه المال ، ونهى عن الحرب والقتال ، ولما كان ذلك يقع بسبب النساء أو المال فقد أحل النساء وإباح الاموال وجعل الناس شركة فيهما (١) .

ولقد وجد الاسلام فى المزدكية خطرا على نظام الاسرة ، لذا حاربها المتكلمون حربا عنيفا ، ولم يعامل المزدكيون معاملة الزردشتيين ، فلم تقبل منهم الجزية ، ولم تاكل ذبائحهم لانهم استباحوا الحرمات حين نادوا بشيوعية النساء ، فقد وجد المسلمون هذا الدين خطرا بالفا على النظام الاجتماعى أشد من خطره العقائدى .

لايختلف الجانب العقائدى عن المائوية فى كثير ، وان كان لدى المزدكية يفعل بالقصد والاختيار بينما تفعل الظلمة بالضبط والاتفاق ، وخلاص النور من الظلمة يتم كما تم المزاج ضبطا واتفاقا ، والاجتناس عنده ثلاثة : الماء والارض والنار ، ان اختلفت فى صفاء كان الخير وان كان الاختلاط فى كدر فهو الشر .

مع ومع أن ثورة مزدك الاجتماعية قد فشلت الا أنه استطاع أن ينال من النظام الطبقي ، كما أمكن أن يظل له اتباع حتى قيام الاسلام ،

\* نسبة الى مزدك ، ظهر أيام «قباذ» وقتل فى عهد ابنه كسرى أنوشروان أى فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس .

وقد عد الزردشتيون أصحاب ماني ومزدك زنادقة وعدهم المسلمون كذلك .

أكتسح الاسلام مناطق كانت تدين بالنصرانية كالشام ومصر ، ومع ذلك ظلت بعيدة عن متناوله دول باكملها تدين بالمسيحية وتتمثل في الكنسية الغربية ، أما الامر بالنسبة لديانات الفرس فمختلف ، فدخول الاسلام فارس وانهيار دولة الساسانيين إنما يعنى أنه لم يصبح للزردشتية أو لغيرها من ديانات الفرس دولة تساندها وتبسط عليها حمايتها ، ومن الخطأ الظن أن نهاية الدول تعنى نهاية العقائد أو المبادئ أو الأديان ، ليس فحسب لأن هناك قلة من الفرس تدعى البارسين لازالت تدين بالمجوسية ، بل لأن دينا عتيذا كدين زردشت ظل سائدا أكثر من ألف سنة ، وكان من أهم مقومات الحضارة الفارسية قبل الاسلام وارتبط نفوذه على الفرس بمجد دولتهم ، لم يكن استئصاله تماما وإزالته من الوجود أمرا ميسورا .

أن الأديان المغلوبة على أمرها لاتزول ولكنها تتشكل متخذة صورا جديدة ، اتخذ هذا التشكل اسم الغنوصية\* ، فتسلك الى المسيحية بعد انتصارها باسم تاويل نصوصها الى معانى أعمق مستعينة بالفلسفة اليونانية حتى أصبحت الغنوصية المسيحية أنما تعنى تهلين المسيحية Helenising of christianity

ولما كانت الغنوصية تولى تفسير الشر أهمية كبرى ، فإن هذا العامل - الى جانب ردود أفعال ديانات مغلوبة على أمرها - أصبح تيارا باطنيا عنيفا ضد الاسلام ، بحيث يمكن القول أن معظم صور الغلو فى التشيع والتصوف إنما يرتد فى أحد مقوماته الأساسية الى ديانات الفرس القديمة ، يقول الاسفرايينى : وذكر أهل النوازع أن

\* الغنوصية Gnosticism المعنى الحرفى للفظ يعنى (معرفة) ويقصد بها المعرفة الباطنية

(١) الاسفرينى : التبصير فى الدين ص ١٩٢

الذين وضعوا دين الباطنية كانوا اولاد المجوس ، وكان ميلهم الى دين أسلافهم ، ولقد أمل بعض الفرس بقيام الدولة العباسية اعادة مجد الاكاسرة وعقيدة المجوس ، فلما خيبت الدولة ظنونهم توالى ردود الافعال السياسية والعقائدية معا : حركة الابى مسلمية نسبة الى أبى مسلم الخراسانى قائد جيش العباسيين ، حركة المقنع الخراسانى المتأثرة بالمزدكية ، ثم حركة القرامطة التى تحمل بدورها طابع المزدكية الاجتماعى ، ثم حركة الخرمية أصحاب بابك الخرمى فى عهد المعتصم ، كلها حركات أشاعت الفتن الزنادقة والشك العقائدى والاضطرابات السياسية ، يقول المسعودى : أنه ( أى الخليفة المهدي ) أمعن فى قتل الملحدين والمنحرفين عن الدين لظهورهم فى أيامه واعلانهم اعتقاداتهم فى خلافته لما انتشر من كتب مانى وديصان ومرقيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره . . فكثير بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم فى الناس (٣) .

ولم تتمثل ديانات الفرس القديمة فى تيارات غنوصية أو حركات باطينة سرية فحسب وانما تركت آثارها الواضحة فى الحياة الثقافية فى العصر العباسى ، اذ ضمت الزندقة عددا من أسماء الادباء والشعراء المشهورين فى ذلك العصر : بشار بن برد - بو نواس - حماد عجرد - عبد الكريم بن أبى العوجاء - مطيع ابن اياس ، حتى أصبح لفظ الزندقة ليس مرادفا للانحراف الدينى فحسب وانما المجون والتحلل الخلقى كذلك .

ومما يدل على خطورة هذه الحركات ومدى تهديدها للدولة والدين معا أن أصبح مجرد الاتهام بالانتماء اليها كفيلا بتنكيل الخلفاء العباسيين مهما بلغت مكانة أصحابها ، فقتل أبو مسلم الخراسانى ونكل بالبراكمة ثم قضى على الافشين مع أنه قائد جيش المعتصم الذى هزم أصحاب بابك .

بل أن الشعوبية — وهي إحدى الحركات البارزة في هذا العصر — لم تكن تعنى مجرد استعلاء الفرس على العرب ، وإنما أصبحت تتضمن أحياء الديانات الفرس القديمة أو على الأقل حنيننا إليها .

وكان من أهم عوامل نشأة علم الكلام التصدي لهذه التيارات العاتية ومقاومتها ، يقول المسعودي : وكان الخليفة المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين . . . . . وأقاموا البراهين على المعاندين ، وأزالوا شبهة الملحدين فأوضحوا الحق للشاكين (١) ، وكانت مهمة المعتزلة مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم .

#### (١) — بين الاسلام والصائبية :

يقال في اللغة صبا الرجل اذا عشق وهوى ، ويقال أيضا صبا اذا مال وزاغ ، فالمراد انهم جماعة مالوا وزاعوا عن التوحيد فأشركوا بالله وعبدوا الكواكب ، ويستفاد من هذا المعنى اللغوي أن التوحيد سابق على الميل الى دين الصائبية ، ويوضح الشهرستاني ذلك حين يشير الى أنه كان في زمان ابراهيم الخليل صنفان : الصائبية والحنفاء ، أما الصائبية فكانت تقول : انا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة أوامره وأحكامه الى (متوسط) ولكن ذلك ( المتوسط ) يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا ، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الارباب ، بينما الجسماني مثلنا يأكل مما تأكل ويشرب مما نشرب ، يماثلنا في المادة والصورة ، قالوا ( ولئن أطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون ) ( المؤمنون : ٣٤ ) أما الحنفاء فكانت تقول انا نحتاج في المعرفة والطاعة الى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة من الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويمائزنا من حيث الروحانية ، فيتلقي الوحي بطرف الروحانية ويلقى الى نوع الانسان

(١) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٤٠١



• بطرف البشرية (١) •

هذه الصورة التي قدمها الشهر ستاني عن الصائبة تجعل مدار  
الخلاف بينهم وبين المسلمين حول بعث الرسل ، غير أنه يذكر أنهم لم  
يقتصروا على القول بأن الوسائط أو المتوسطات لابد أن تكون روحانية  
وانما تقربت اليها بأعيانها وهي الكواكب فقربوا لها القرابين  
لشبهها عندهم بالله ولكونهم أقرب مرتبة الى الله وانها حية ناطقة  
مدبرة (١) •

ويبدو أن الذي دعاهم الى اتخاذ وسائط بينهم وبين الله أنهم نزهوه  
الى حد التعطيل ، فتصوروه بعيدا لا يصلون اليه بقربان ألا عن طريق  
متوسطات روحانية أو الهية ، وقد وصفوا الله بأنه صانع لم يزل غير  
مشبه لشيء من العالم لا يوصف الا بالنفى دون الاثبات ، فيقال ليس  
بمحدث ولا موات ولا جاهل ولا عاجز ولا سفيه ، ومن ثم يصف الكندي -  
وهو ممن تأثر بهم في اعتبارهم الكواكب حية ناطقة - مقالاتهم في التوحيد  
بانها على غاية من التقانة والتوحيد لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه  
من مندوحة عن مقالاته والقول بها (٢) ، ويقول عنهم البيروني : ونحن  
لا نعلم عنهم الا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويسمونهم  
بالاسماء الحسنى مجازا اذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون  
التدبير الى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعتها وبصرها (١)  
ويبدو أن الصائبة بهذا الوصف هم الذين امتدحهم القرآن والحقهم بأهل  
الكتاب في قوله تعالى : أن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين  
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم •

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ص ٥٦٠ - ٥٦١

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٥ ص ١٥٥

(١) ابن التديم : الفهرست ص ٣٢٠

(٢) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٤



( البقرة : ٦٣ ) ، غير أن معظم الصابئة لم يكتفوا بأن يعدوا الكواكب وسائط روحانية حية ناطقة تقربهم الى الله ، وانما أضفوا عليها القدرة على الاختراع والايجاد وتصريف الامور وتوجيه المخلوقات فلهوها عبدوها ، ( فأصبحت الصابئة تطلق على عبدة الكواكب ) فهم اذا قد مالوا عن الملة الحنيفية التي قوامها التوحيد الى الشرك بالله بعبادة النجوم ، ومن ثم فإن الشهر ستانى يقارن بينهم وبين الحنفاء من ناحية الذين جعلوا الوسطاء بشراهم الانبياء والرسل ، وبينهم وبين عبدة الاصنام الذين جعلوا الوسطاء أو ثانا من ناحية أخرى ، أما البيرونى فيطلق عليهم اسم (الحنفاء الوثنية ) لانهم مالوا عن الملة الحنيفية ( ملة ابراهيم حنيفا ) الى الشرك بالله بعبادة الكواكب ، وقد أشار القرآن الى هذه العبادة حين نهى الله بقوله : ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن ) (فصلت: ٣٧) ، كما أشار الى أن قبيلة سبأ كانت تعبد الشمس : وجئتك من سبأ بنبايقين ، انى وجدت امرأة تملككم وأوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم ، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ) ( النمل : ٢٣ ، ٢٤ ) .

هذه هي الصورة الاولى للصابئة التى صادفها الاسلام فى شبة الجزيرة العربية ثم واجهها فى شمال العراق متمركزة فى مدينة حران ، ومن ثم سُميت الصابئة الحرائية ، وقد تأثر بعضهم ببعض طقوس المسيحية كالتمعيد ، ويسمى هؤلاء بالمندائيين - لفظة عبرانية تعنى التمعيد - وهم الذين أشار اليهم المقدسى بقوله : وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون يذهبون مذهب الحرائية (١) ، وهذا ما جعل بعض الفقهاء يظنون أن الصابئين صنف من النصارى الامر الذى ينفيه القاضى

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢

عبد الجبار لان الصابئة تقول بنفى النبوات (١) .

على أن هناك صورة أخرى من الصابئة تسمى الحرثانية عقائدها ذات طابع فلسفى ، وقد لقيها الاسلام فى جنوب العراق ، لقد أثبتت خمسة من القدماء : اثنان حيان فاعلان هما البارى تعالى والنفس وثلاثة غير أحياء : الهيولى والدهر والخلاء ، وما عدا هؤلاء الخمسة حادث ، وأن سبب حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس الى الهيولى ، ولما كانت هذه منفعة فقد تبدلت الصورة وأن ذلك قد حدث اتفاقا ، وقد فاض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، ليس بالقصد والاختيار بل بالوجوب ، وأما النفس فجوهر مجرد قديم ، وهى علة حياة الابدان ، وعليتها على سبيل الوجوب كفيض النور عن قرص الشمس ، ولكنها جاهلة لا تعلم العلوم التصديقية الا بعد أن تمارسها ، ثم تعلقت الهيولى بالنفس ، والدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء ، والسماء تتحرك حركة عقلية مركبة من العناصر الاربعة ، وتتفق أراؤهم فى الطبيعة وفى الحس والمحسوس وفى النفس كما يرى الكندى — مع رأى أرسطو .

أما أراؤهم الاخلاقية أو العملية فترجع الى أفلاطون ، حيث يلتزمون بفضائل النفس الاربعة ويمارسون الفضائل الجزئية ، يقول المسعودى : وهذه الطائفة المعروفة بالحرثانيين فلاسفة من (حشوية الفلاسفة) وعوامهم مضافون لخواص حكمائهم اضافة نسب لا اضافة حكمة . ورايت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبا بالسوريانية قولا لأفلاطون . . . وهو . من عرف ذاته تاله ، وهذا يوضح صلتهم بأفلاطون ، ثم ينقل عنهم المسعودى قولا فى النفس : وأنها جوهر ليست بجسم ، وأنها حية عامة مميزة لاجل ذاتها وجوهرها ، وأنها هى المدبرة للأجسام المركبة

من طبائع الارض المتضادة ، وغرضها من ذلك أن تقيمها مقام العدل وما تتم به السياسة المستقيمة .

كانت هذه الاقوال منشرة في بيئة الكوفة ، ويقال أن جابر ابن حيان قد تأثر بهم ، وأن حمدان قرط كان منهم ، فمذهبهم اذا أمشاج من المذاهب الفلسفية القديمة خصوصا أنبادوقليس وأفلاطون وأرسطو فضلا عن الافلاطونية المحدثه ويشير الكندي الى أن الكتاب الذي قراه لهم هو مقالات لهرمس في التوحيد ، والكتابات الهرميسية أمشاج من المذاهب الفلسفية ذات الطابع الغنوصي من تاليف امونيوس ساكاس ، وقد تأثر بمذهبهم كل من الكندي ومحمد بن زكريا الرازي وابن مسره فضلا عن بعض الفرق كالاسماعيلية .

على أن الاثر الحقيقي لهذه الطائفة لم يكن في العقائد وانما كان في ميدان الفلك فعبادتهم النجوم قد وجهت عنايتهم الى التنجيم والفلك ، واذا كان أخوان الصفا قد تأثروا بهم في التنجيم فان تقدم علم الفلك لدى المسلمين انما يرجع الى حد ما الى بعض علمائهم ، وقد كان ثابت ابن قره واحدا منهم .

أما في ميدان علم الكلام فقد قامت لدى المسلمين نظريات تثبت النبوات وتنفي روحانية الكواكب فضلا عن ألوهيتها وتنكر التنجيم وتخلص التوحيد من شوائب الاعتقاد بالمتوسطات لتعيده الى الحنيفية الخالصة ( ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين ٠٠٠ ( البقرة : ١٣٥ ) .

#### ٥ - ديانات الهند :

اتصل العرب بالهند في الجاهلية عن طريق التجارة ثم زاد الاتصال التجاري بعد الاسلام سواء بحرا عن طريق البصرة أو برا عن طريق فارس ، ولكن المجابهة الفكرية بين الاسلام وديانات الهند انما جاءت عقب الفتح الاسلامي لاجزاء من الهند عام ٩١ هـ .

وقد كان المسلمون شديدي الإعجاب بحكمة الهند سواء بالاتصال المباشر بالثقافة الهندية أو عن طريق الترجمات الفارسية<sup>١</sup> ويقول المسعودي : كانت الهند من قديم الزمان الغرة التي فيها الصلاح والحكمة (١) ، ويقول القفطي : والهند هي الأمة الأولى كثيرة العدد فخمة الممالك ، وقد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتبريز في فنسبون الحكمة (١) .

على أن الإعجاب بحكمة الهند وعلمها لم يمنع من خصومة المسلمين العقائدية لاهم ديانتين بها : البراهمة والبوذية .

### ١٧ - بين الاسلام ودين البراهمة

وصف البيروني ديانة الهند كما شاهدها في القرن الرابع

(١) المسعودي : مروج الذهب ج ١ ص ٣٥ .

(١) القفطي : أخبار الحكماء ص ٢٢٦

\* دين البراهمة - أو بالأحرى الهندوكية - لا يزال دين أغلبية الهند الى اليوم ، ذلك أنها دين قومي بمعنى أنها من أهم مقومات الشخصية الحضارية للهنود ، ومثل هذه الأديان من جهة يتمدر ارتباطها لان ذلك يعنى انقراض تراث الشعب وفناء حضارته ، ومن جهة أخرى يتمدر أن تتخذ هذه الأديان طابع العالمية فتتجاوز حدود موطنها . لا يعرف للهندوكية نبي أو مؤسس ، أنها حصيلة تراث شعب ، لقد نشأت بتنظيم حياة الهنود على مر العصور ، ولأنها حصيلة تراث فقد اجتمعت فيها التصورات الفلسفية المعقدة الى جانب الاساطير الغيبية الساذجة كما اجتمعت فيها التوحيد الى جانب الوثنية ، يفهم الخاصة منه مالا يفهمه العامة ، ويدين العامة بما ينكره الخاصة كما لاحظ ذلك البيروني ، أما عن التوحيد فتذكر منه ما جاء في كتابهم المقدس الفيدا من انشودة الى اندرا اله الآلهة :

هو الأعلى من كل شيء وهو الأسنى ، اله الآلهة ذو القوة العليا ، الذي أمام قدرته العاليه ترتعد الأرض والسموات العاليه ، أيها الناس استمعوا لشعري ، وانما هو اندرا اله الكون



هو الذى يقهر الشياطين فى السحاب ، وأجرى الأقمار السبعة الصافية الكبار واقتنم كهوف الكآبه والأكدار ، وأخرج البقرات الجميلة من الأرحام وأضاء النار القديمة من البرق فى الفمام ، وذلك هو اندرا البطل الجسور الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله ، والجبال المرتعدة تخرو وتسجد لجلاله هو الذى يرسل صنواعق السماء على أعدائه ، فلتهد إليه السكائب المقدسة فانه يقبل هذه الخمر خمر سوما ، ويستمتع للشعر وأغانى الولاء (ترجمة محمود على خان)

والاله فى الهندوكية واجب بذاته واخرج العالم من ذاته فهو مصدر الكائنات كلها ولا يدرك بالحواس وانما بالعقل ، وقد أطلق عليه أسماء ثلاثة: براهما من حيث هو موجود ، فتنو من حيث هو حافظ ، سيفا من حيث هو مهلك ، ولكنهم من جهة أخرى جعلوا لكل قوة الهاء وضاعوا له تماثيل لا فى المعابد فحسب بل فى بيوتهم كذلك وقدموا لها القرابين والأدعية .

كتابهم المقدس «الفيدا» لم يضعه شخص معين ، بل هو تراث قرون تصل الى المئتين ابتداء من الالف الثالثة ق م ، أسهم فيه الحكماء والشعراء فيه كل ما يتعلق بحضارتهم وثقافتهم وفكرهم ، ولتباين من أسهموا فى وضعه نجد فيه سداجة القروى وحكمة الفيلسوف ، شك الشكاك الى جانب ايمان صوفى بوحدة الوجود ، هكذا تتمايش فى كتابهم المقدس ، اسطورة الى جانب الحكمة (ولامعل لتطبيق قانون الحالات الثلاثة لاوجست كونت بصدد تطور الفكر الانسانى فما يصدق على الغرب لا يصدق على الشرق) والفيدا أربع كتب دينية أولها ريچ فيدا ويشمل ايتهاالات وأناشيد دينية للالهة وعلى رأسهم أندرا وثانيها ياجور فيدا ويشمل عبارات شرية يتلوها الرهبان عند تقديم القرابين وثالثها سيفا فيدا وهي أناشيد تقال فى الصلوات ورابعها مقالات فى السحير والخرافات .

ويتضح تلاحم الجانب الدينى بالحياة الاجتماعية فى تقسيمهم المجتمع الى طبقات منلقة : ١ - طبقة البراهمة وتشمل رجال الدين ٢ - طبقة الكشترى وتشمل الحكام والمجاريين ٣ - طبقة الويشيا وتشمل التجار والزراع ٤ - طبقة شودرا وتشمل الحرف البسيطة ، لقد جاءت العقيدة



الهجرى بعد أن عاش فى الهند مدة طويلة وخبر أهلها فقدم وصفا دقيقا وموضوعيا عن عقائد الهندو وعلومهم وعاداتهم ، بل لا يفوت البيرونى أن يلحظ ملاحظة دقيقة اذ يفرق بين اعتقاد خاصة الهندو التى فيها تحقيق

الدينية لتثبت هذا التقسيم ، كالبراهمة خلقوا من فم الاله والكشتريا من ذراعه والویشيا من فخذه والشودرا من رجليه ، هذا التقسيم الطبقي هو الذى فتح السبيل الى قيام حركات متمردة فى صورة أديان أهمها الجينية والبوذية كما ظهرت المانوية والمزدكية بالنسبة للزردشتية .

أما أهم عقائد الهندوكية فهى : ١- تناسخ الأرواح : ذلك أن النظام الكونى قائم على العدل ومن ثم لا بد من جزاء «كارما» لما يفعله الانسان من خير أو شر ، ولما كان الانسان لا يلقى جزاءه كاملا فى هذه الحياة من خير أو شر فقد قالوا يناسخ الأرواح ، وذلك حتى تستوفى الروح جزاءها وما عليها بتكرار الولادات الى أن تتحد براهما .

٢ - وحدة الوجود الى جانب ايمانهم بالوحدانية فكروا وممارستهم تعدد الآلهة عملا قانهم يؤمنون بوحدة الوجود اذ الحياة كلها مظاهر لتلك القوة الوحيدة الأصلية براهما ، فالجبال والبحار والأنهار تتفجر من تلك الروح المحيطة المستقرة فى الأشياء وليست الروح الانسانية الا جزءا من الروح الالهية .

بقى بعد ذلك ما يعرف من الهندوكية من تقديس البقرة : قد يكون ذلك لازما عن ايمانهم بوحدة الوجود حيث الحيوان مظهر من تجليات الاله ، وقد يرجع ذلك الى ايمانهم بالتناسخ حيث قد حلت فى الحيوان روح انسان من قبل فى عملية تكرار الولادات من أجل التطهر ، ولكن لا شك أن للبيئة أثرا كبيرا فى ذلك ، اذ المجتمعات الزراعية القديمة قدست الحيوانات - لعمدقة الفلاح - الى حد التاليف ، فهى على حد تعبير غاندى تمنحنا الخير حية وميتة وتمنحنا اللبن دوما بينما لا تمنحه ايانا أمنا الا سنتين فى طفولتنا وتمنحنا النقع من موتها : عظما وجلدا وقرونا . راجع مقالة : أمى البقرة لغاندى مقارنة الأديان : أديان الهند الكبرى للدكتور أحمد شلبى ص ٣٢

فى الاصول وبين عامتهم التى تقف عند المحسوس ، أما اعتقاد الخاصة فى الله فهو أنه الواحد الاول من غير امتداد ولا انتهاء ، المختار فى فعله ، القادر الحكيم الحى المدبر المبقى ، الفرد فى ملكوته عن الاضداد والانداد ، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، أما العامة فقد اختلف عندهم الاقاويل وربما سمجت كما يوجد مثله فى سائر الملل ، وفى الاسلام من التشبيه والاجبار ، فاذا قالت الخاصة أنه يحيط بكل شيء حتى لاتخفى عليه خافية ظنت العلامة أن الاحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين فتصف الله بالف عين توهم أن ذلك هو كمال العلم .

على أن أهم مواضع الخلاف بين البراهمة والمسلمين تتعلق بمسألتين: تناسخ الارواح وانكار النبوات ، أما التناسخ فقد وضع البيرونى أهميته فى العقيدة البراهمية بقوله : كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار ايمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والامسيات علامة اليهودية كذلك التناسخ علامة النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها ، فالارواح لا تموت ولا تفنى ، أبدية الوجود لاصيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها ، ولكنها تنتقل من بدن الى بدن كما يستبدل البدن اللباس اذا بلى ، وترقى للنفس فى الابدان المختلفة كما يترقى الانسان من طفولته الى شباب الى كهولة الى شيخوخة،

✽ البيرونى : ابو ريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢ - ٤٤٠ هـ) ولد فى بيرون قرب خوازم متعجب السلطان محمود بن سبكتكين الفرنوى فى فتحه للهند حيث بقى بها فدرس لغتهم السنسكريتية وتعرف على أديانهم وعاداتهم وكان حصيلة ذلك أهم كتاب عن الهند فى العصر الوسيط كله وفى كافة اللغات : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة بل يعتبره بروكلمان أهم كتاب انتجه علماء الاسلام فى ميدان معرفة الامم، هذا وقد استخدم البيرونى الى جانب الوصف والتفسير المقارن بين حكمة الهند وفلسفة اليونان وصوفية الاسلام ، وللبيرونى كتب أخرى أهمها : الآثار الباقية من القرون الخالية ، والقانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم .

ذلك أن النفس طالبة للكمال مشتاقة الى العلم بكل شيء ، وهذا يحتاج الى زمن فسيح ، ولما كان عمر الانسان قصيرا كان لابد أن تنتقل النفس من بدن الى بدن وفي كل بدن تستفيد تجارب ومعلومات جديدة ، فالارواح الباقية تتردد في الابدان البالية من الازل الى الافضل دون عكسه تترقى النفس في الكمال حتى يتحقق شوقها الى علم مالم تعلم ، وتستوفي بذلك شرف ذاتها (١) .

وربطوا الثواب والمقاب أو الجنة والنار بنظرية التناسخ فقالوا : أن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر والعلم من الجهل ، فالارواح الشريرة تتردى في النبات وخشاش الطير ومزدول الهوام الى أن تستحق الثواب فتنبجو من الشدة وتترقى الى ما هو أرقى (٢) .

هذه عقيدة التناسخ لدى البراهمة كما عرفها عنهم المتكلمون كما عرفوا أن الروح قد تنتقل من جسم الى جسم انسان آخر فيسمى هذا نسخا أو الى حيوان فيسمى مسخا أما أن كان الى نبات فهو الرسخ .

وقد تسلمت عقيدة التناسخ الى بعض المسلمين فقال بها أحمد ابن حابط فتبرا المعتزلة منه ، كما نسبت الى أبي مسلم الخراساني والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازي ، وقد عرض الشهرستاني رأى كل من أحمد ابن حابط والفضل الحارثي بقوله : زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه . . . فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك ، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض ، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي أبدأهم فيها ، ومن عصاه في الكل أخرج من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار ،

---

البيروني (ابوريجان) : تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة  
ص ١٢ - ١٣ - ٢٤ .

(١) المرجع السابق ج ص ٢٧ - ٣٢

ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى الدنيا فألبسه هذه  
الاجسام الكثيفة وأبتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء ، والآلام  
والذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم  
والذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر  
ذنوبهم : فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن  
وآلامه أقل ، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر ،  
ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى  
مادامت معه ذنوبه وطاعاته . وهذا عين القول بالتناسخ (١) .

كذلك انتشرت عقيدة التناسخ بين بعض غلاة الشيعة إذ تعتقد  
النصيرية أن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهودا أو نصارى ومن لم  
ينزهب مذهبهم في تقديس علي بن أبي طالب وآله يمسح حيوانا .

أما الموضع الثاني للمجابهة بين المسلمين والبراهمة فهو انكارهم  
النبوات ، ذلك أن الرسول إذا كان يأتي بما يوافق العقول فقد استغنى  
بالعقل عن الرسول ، وإذا كان يأتي بما يخالف العقول فكيف ينزل الله  
أحكاما تخالف العقول ، وعادة ما تأتي بما يخالف العقول كان توجب  
الصلاة والصيام والحج في مواقيت معلومة وذلك مالا يوجب العقل  
أو تبيح ما يخطر العقل كذبح البهائم ، فكيف يجب بالسمع ما يكره  
بالعقل ، أنه لا يجوز في الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولا (١) .

(١) الشهر ستاني وتحقيق فتح الله بدران الملل والنحل ج ١ ص ٨٨-٨٩

\* فرقة من غلاة الشيعة تقول بالتجسد - أي ظهور الله في صورة أشخاص ،  
وأنه تعالى ظهر في صورة علي وأولاده إذ كانوا مخصصين بباطن الأسرار  
وعلم التأويل وفتال المتأففين ومكاملة الجن (راجع الشهر ستاني الملل والنحل)



كذلك لم نجد وجها من جهته تعالى يوجب تلقي الرسالة عنه ، اذ لا يدرك الوحي بالابصار ولا يراه الراءون حين يخاطبه الرسول ، لقد ادعى موسى ، بن عمران أن الله كلمه بلا واسطة وترجمان مع أنه سلم بعدم رؤيته لله ، وانما أخبر عن صوت سمعه ، فما يدريه لعل صاحب الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر من الانس ، وإن قال الرسول أن الذي أدى اليه الرسالة ملك مقرب فذلك مالا سبيل الى العلم به ، لعله عفريت أو بعض السحرة أو لعلها تخیلات ، ولا سبيل الى العلم كذلك بكتاب يقول أنه أنزل عليه ، وكيف يعلم من هو نبي ممن هو مدع النبوة حتى يجب تصديق الاول وتكذيب الثاني اذا كان الاثنان يأتان بما يخالف العقول ؟ أن الله سبحانه أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبيح وجعلها دلائل على مرشد الخلق ومصالحهم ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة الى علم كل ما يحتاج اليه . . . فدل ذلك على امكان الاستغناء بالعقول عن الرسل وعدم حاجة الخلق اليهم (٢) .

وظهر مبحث في علم الكلام يثبت النبوات ويؤكد حاجة البشرية الى الرسل واستحالة استغناء العقل عن السمع ، وأصبح مبحث «دلائل النبوة» من أهم مباحث علم الكلام ، بل لقد أدى هذا الخلاف الى الخوض في موضوعات تتعلق بنظرية المعرفة حيث يبرهن المتكلمون على أن السمعيات قد بلغت درجة من اليقين لا ترقى اليها العقليات - اذ تخطيء العقول - أو الحسنيات اذ تخدع الحواس .

ولم يكن الخلاف بين المسلمين والبراهمة عقائديا فحسب وإنما امتد الى الجانب الاجتماعي اذ يجعلون طبقة البراهمة من رجال الدين أعلى

(١) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة ص ١٠٧ .

★ يمكن الرجوع في ذلك الى كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد النجار أو المغني ج ١٥ له أيضا أو التمهيد للباقلاني ، أما حديثا فيمكن الرجوع الى رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .

الطبقات وقد خلقت من رأس الاله تليهم طبقة كشقر ( الكشتريا ) وهم  
المحاربون والحكام وقد خلقوا من ذراعة ثم طبقة بيش ( الويشيا ) وهم  
التجار وأصحاب الاراضى وآخر مراتب الطبقات شودر ( الشودرا ) وهم  
العمال فضلا عن المنبوذين وقد خلقوا من قدميه ، ولا يحل لفرد أن يتزوج  
من طبقة أعلى ، أو أن يرتفع اليها

جاء الاسلام فخالفهم فى ذلك وألغى التمييز الطبقي ليقرر سواسية  
الناس .

هكذا واجه الاسلام ديننا آثار موضوعات تتصل بالعسلد الالهى  
والجزاء ، فقدم المتكلمون على أسس عقلية - الى جانب النقل - عقيدة  
اليوم الآخر ، كما دللوا حاجة البشرية الى الرسل ، وهى موضوعات لم  
تثر فى خلاف الاسلام مع اليهودية والمسيحية .

ولم يكن خلاف الاسلام مع هذه الاديان عقائديا فحسب بل شمل  
جوانب اجتماعية وأخرى عرفانية ( تتصل بمبحث المعرفة ) .

### ب - بين الاسلام والبوذية :

البوذية : دين ظهر فى الهند رد فعل للنظام الطبقي لدى  
الهندوكية ، ولد بوذا عام ٥٦٣ ق . م واسمه سيدهارنا  
من قبيلة ساكيا من الطبقة الكشترية - أى من  
أسرة نبيلة - تتلمذ على يد البراهمة ليتلقى منهم الحكمة أخذا نفسه  
بالقسوة والتقشف كى يدرك سر الكون ولكنه لم يفز الا بالضمحل  
صحته وقواه ، ذلك أن البراهمة يقصدون التقشف لذاته فكان أن تمرد  
على هذه الحياة الامر الذى جعل رفاقه الخمسة ينفضون عنه بعد أن  
اعتدل فى طعامة وترك الرياضة الشاقة ، أخذ يفكر ويتأمل تحت شجرة  
معرضا عن الوسوس التى اثابته تحته على العودة الى الدنيا والى  
الزوجة والولد حتى سمع صوتا داخليا يناديه ويكشف له عن سر  
الشرور فى الكون فلما أدرك أنه تحرر من الهوى ومن شرور الكون ومن

الجهل أطلق على نفسه بوذا - أى العارف المستنير - وكانت سنة آنذاك ٣٥ سنة ( وقد قدس البوذية من بعده هذه الشجرة - شجرة العلم - بدرجة أكثر من عنايتهم بتعاليم مرشدهم التى أساءوا فهمها ( ويلزق معالم تاريخ الانسانية ولكن هكذا العامة لا تقوى على فهم الفكر المجرد فتهدط الى درك التجسيم أو التشبيه ) حينئذ رأى بوذا ألا يقنع بخلاص نفسه وإنما أن يكون مرشد للناس وظل على ذلك أربعين عاماً استجابت له الطبقات المهضومة على وجه الخصوص فرارا من طبقية الهندوكية كما استجابت لدعوته أسرته ،

ولكن ما الذى اكتشفه بوذا بعد طول تأمل واستغراق فى أصل الشر وما الذى علمه لمريديه ؟ أنه وصل الى هذه الحقائق الاربعة :

الحقيقة الاولى : الالم موجود فى الولادة وفى المرض وفى الموت وفى فراق الاحبة وفى لقاء الاعداء وفى عدم نيل الامانى .

وفى الحقيقة الثانية : لهذا الالم والشر سبب ، انه الشهوة التى تنمى قينا الرغبة فى اللذة وفى اشباع الحواس وفى التملك وفى اثبات الذات وفى الخلود الشخصى وفى الاهتمام بأمور الدنيا ، كل ذلك يجر من ألم الى ألم ومن جهل الى جهل أو السعى فى اشباع اللذة ونار الشهوة وذلك جهل وخطأ واذا وجد الخطأ وجد الحزن .

الحقيقة الثالثة : هذا الالم أو الشر قابل للزوال وذلك بأن يكفى الانسان أن يعيش من أجل نفسه وأن يحو من سلوكه كله «أنا» .

الحقيقة الرابعة : أنه بذلك يصل الانسان الى متسقاء الروح وإلى سكنية النفس الى النرفانا .

هَذَا مَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ بُوْذَا وَمَا يُدْعَوُ النَّاسُ إِلَيْهِ ، وَالسَّبِيلُ إِلَى ذَلِكَ :  
الاعتقاد الصحيح ( فى البوذية ) كسبيل للخلاص من الشر - العزم الصحيح -

القول الصحيح — العمل الصحيح — العيش الصحيح — الجهد الصحيح —  
الفكر الصحيح — التأمل الصحيح •

وفى البوذية وصايا عشر : لا تقل — لا تأخذ ما يضرك — لا تكذب —  
لا تشرب مسكرا — لا تزنى — لا تأكل بالليل طعاما غير ناضج — لا  
تستعمل المطور — لا تقتنى أثاثا فاخرا — لاتحضر حفلة رقص أو غناء —  
لا تقتنى ذهباً أو فضة •

من ذلك يتبين أن البوذية فلسفة حياة، وليست عقيدة دينية تقدم  
تفسيرات عن الالهية وأصل الحياة والمصير ، بل لقد نهى بوذا أتباعه  
عن الخوض فى هذه المسائل فحين سأل أحد أتباعه عن الكون ومصير  
النفس قال : هل قلت لك جئنى أعلمك عن مصير النفس وعن الكون ؟ لا  
لم أقل لك ذلك أيها المريدون لاتفكروا كما يفكر الناس ، بل فكسروا  
هكذا : هذا ألم — هذا مصدر الألم أو الشر — هكذا أعدام الشر — هكذا  
سبيل اعدام الألم أو الشر • ولكن كيف يستطيع أن يخلص الانسسان  
نفسه من الألم والشر ؟ أليس فى حاجة الى عون خارجى أو توفيق الهى :  
لا يرى بوذا ذلك فمن كلماته : كونوا لانفسكم جزائر قائمة بنفسها ، ولا  
تعصموا بملاذ خارجى ولا تحتموا بغير أنفسكم ، ولكن هل يعنى ذلك أن  
للبوذية دعوة الحاد ؟ الواقع ان بوذا لم يدع الى انكار الالهية ولكنه  
وقف منها موقفا لا أراديا — ولذا لم يعدم المسلمون ملاحدة وانما معطلة  
أى غطلوا العقل الالهى — ولكن لماذا تحاشت البوذية الخوض فى مباحث  
الالهية أو بالايمان باله ؟ ذلك أننا لا نرى الله بالحنواس فالمعرفة فى  
البوذية حسية ، يقول بوذا : ان الذين يتكلمون عن الله لم يروه وجهه  
لوجه فهم كالعاشق الذى يموت كمدا لانه لا يعرف من هى حبيبته ، ثم  
هو يشكر العناية الالهية بقوله : ان ناموس الطبيعة هو الذى يسيطر على  
كل شئ ، انه يقضى ألا يدوم العذاب والجحيم الى مالا نهاية ولا تدوم  
الجنة ولا النعيم ومهما طال عهدهما فانهما زائلان ، متى وكيف يتم ذلك ؟



هذا يتوقف علينا نحن ، كل باحث دنىء يجب أن نقهره ، كل ارادة قهرية يجب أن نكبحها ، كل ضعف معيب نتغلب عليه ، ولكن يجب ألا نغض عيوننا عما يعانىة البشر من فقر وشقاء ، ان مالا يتمسك بالاخوة العامة والمحبة الشاملة فان ناموس الطبيعة يعاقبه أشد العقاب - وليس ناموس ناموس الطبيعة بخاضع لذات مقدس ، بل ذلك الناموس مستقل بذاته نافذ بذاته لا يتأثر بمؤثر بشرى أو ألهى أبدا .

ولكن هل استطاعت البوذية أن تعيش بعد بوذا دينا بلا إله أو عملا بدون اعتقاد ؟ لقد طرات عليها التغيرات الآتية :

١ - من جهة استوعبتها الهندوكية - الديانة المعبرة عن شخصية الهند - ومن جهة أخرى لا يستطيع الوجدان الانسانى أن يعيش خساويا أو فارغا من الاعتقاد ومن ثم أله البوذيون بوذا وأضيف الى المعابد الهندوكية الها الجديدة - (وهذا أمر ملحوظ فى تاريخ الفكر البشرى أرادت الشيوعية أن تحل محل المسيحية وأن تستبدل بالدين ايدولوجية جديدة فكان ان حل ماركس محل المسيح وكتاب رأس المال محل الكتاب المقدس - وطبقة البروليتاريا محل طبقة الكهنة - فالطبيعة الكونية والبشرية أيضا تأبى الفراغ )

٢ - استكملت البوذية من بوذا جانب العمل بمعتقدات على أيدي كبار مفكرها فأمنت بوحداية الله وان أنكر بعضهم عنايته أو تدخله فى العالم كما أنكر البعض الآخر ارسال الرسل بشاركين الهندوكية (١) .

٣ - بعد انتشار البوذية فى الهند الصينية وفى الصين طبعها هذه الامم بطابعها فأصبح فى البوذية مذهبان :

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ١٢٧٤ ومعلومات الشهر ستانى عن البوذية مشوهة تماما حتى عن وقت ظهور بوذا ،

١ - الهنايانا : ( يانا بمعنى عربية - هيتا بمعنى صغيرة ) أى أن الوصول إلى الترقانا لا يتسنى إلا للأقلية التى تستطيع اماتة النفس فيركبون عربية صغيرة يجرها غزال سريع يسرع بهم إلى الدفانا ، وهذه هى البوذية الاصلية فى الهند .

ب - الماهايانا ( أى العربية الكبيرة ) التى يجرها فيل اذ يكفى الاعتدال فى الحياة دون اماتة النفس ليتمكن أكبر عدد من ركوب العربية . كنى تعطل بهم وان كانت بطيئة إلى الترقانا وذلك هو المذهب المنتشر فى جنوب شرق آسيا وفى الصين .

تشير كتب المتكلمين إلى أن المسلمين قد لقوا فى الهند ديانة عرف أصحابها باسم السمنية نسبة إلى سومنات وهو حشم قدسه الهنود وأعرقه السلطان محمود بن سبكتين عقب غزوه للهند ، وقد أثار المسلمون إلى أصحاب هذا الدين تحت اسم آخر هو ( البدهه ) جمع بد ونسبة إلى ( بوداسف الحكيم ) - أو بوذا - ، يقول الشهر ستانى : أول بد ظهر فى العالم اسمه شاكين - لعله يقصد ساكياموتى - نسبة إلى أسرة بوذا ساكياس . وتفسيره السيد الشريف .

كانت مواجهة الاسلام للبوذية بصدد موقفين :

الاول : موقف ( اللاادويه ) لديهم تجاه الاعتقاد بوجود الله .

الثانى : المعرفة عندهم لا تتجاوز الاحساس ، ومن ثم فأنهم ينكرون ما وراء عالم الشهادة من عالم الغيب ، ونعنى عن البيان أن المعرفة اليقينية لدى المسلمين ليست هى الحسية وإنما السمعية الآتية عن وحى .

ولاشك أن الموضوعين مرتبطان ، اذ لا سبيل إلى معرفة الله أو موضوعات عالم الغيب عن طريق الحسن . لقى الجهم بن صفوان ★ أحسد

---

★ الجهم بن صفوان : من أوائل المتكلمين فى القرن الثانى للهجرة ، نشأ بفخراسان ويقال انه أخذ عن الجعد بن درهم كان لأرائه أثر كبير فى

السمنية الذي قال له : أريد مناظرتك ، فان ظهرت حجتي عليك دخلت في ديني ، وان ظهرت على دخلت في دينك ، فكان مما كلهم به الجهم أن قال ألسنت تزعم أن لك الها ؟ قال الجهم : بلى ، فقال له : فهل رأيت الهك ؟ قال : لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا ، قال : فسمعت له رائحة ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له حسا ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له مجسا ؟ قال : لا ، قال : فما يدريك انه باله ، فأخذ الجهم في محاجه السمنى بمثل حجته فقال : السنت تزعم ان فيك روحا ؟ قال : بلا ، قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا ، قال : فوجدت له حسا ؟ قال : لا ، قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الابصار ولا يكون في مكان دون مكان (١) .

---

المعتزلة الى حد أن ابن حنبل وأهل السلف ينسبون المعتزلة الى الجهمية ، وهم يشتركون في التنزية وانكار التشبيه والتجسيم وتأويل الآيات الخبرية أو التي يفيد ظاهرها التشبيه ، وكان في منهجه التأويل خصم لدوده للمجسمه والحشوية وعلى رأسهم المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان قال بخلق القرآن وفناء أهل الخلد ( أى فناء الجنة والنار ) ورفض الاعتقاد بعذاب القبر أو شفاعته النبي لاهل الكبائر وذلك كله منسوب الى المعتزلة غير أنهم يختلفون معه تماما في أنه كان يقول بالجبريل هو من المجرية الاوائل وفي قوله أن الايمان بالقلب فقط دون اللسان أو الجوارح وأنه لا يزيد ولا ينقص ، راجع عنه ما كتبه كتاب الفرق كالأسفرايينى والبغدادى والاشعرى والدمشقى ( تاريخ الجهمية والمعتزلة ) ثم ابن حنبل ( الرد على الجهمية : ) وحديثا ما كتبه عنه دكتور علي النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام الجزء الاول .

(١) الدمشقى ( جمال الدين ) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦

طبعة مطبعة المنار عام ١٣٣١ هـ .

على أنه نظرا للأخلاق الفاضلة التي كان يمارسها البوذيون فضلا عن حريهم للشهوات فقد تسرب أسلوب حياتهم إلى الصوفية على وجه الخصوص ويشير البيروني إلى أن فكرة العتاء لدى الصوفية إنما ترد إلى النرقانا وإن يزيد البسطامي قد تلقى هذه الطريقة عن الهنود ، على أن البوذية لا تجعل الخلاص من الشر مقرونا بقوة الهية عليا وذلك ما يرفضه الصوفية تماما ★

★ بشير جومستاف لوبون في كتابة حضارة الهند ٦٢٨٥ إلى أن مسلمى الهند قد تأثروا بالهندوكية والبوذية في تقاليدهم ، إذ يحتفظ المسلمون مقدسون مواقع أقدام يشيبنها لبراهما وبوذا ومحمد ، حضارة الهندوس ٦٢٨ بشعرات ينسبونها إلى لحية النبي محمد تماما كما يحتفظ البوذيون بشعرات من جونتاما ( بوذا ) وأتباع الديانات الثلاثة الهندوكية والبوذية والاسلام وقد ثار المسلمون في كشمير عام ١٩٦٢ ثورة عنيفة حين سرقت هذه الشعرات واتهموا الهنديين بسرقتها ولم تسكن ثورتهم إلا بعد أعادتها •



### مراجع عن اديان الهند

أولا : من وجهة نظر مسلمى القرون الاولى للهجرة :

- ١ - ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل .
- ٢ - البيرونى ( أبو ریحان ) : تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة فى العقل أو مردولة .
- ٣ - الشهر شتاني ( عبد الكريم ) : الملل والنحل .
- ٤ - صاعد الأندلسى : طبقات الأمم

### ثانيا : مراجع حديثة

- د - أحمد شلبى : مقارنة الأديان - أديان الهند الكبرى الطبعة الثانية ١٩٦٦ مكتبة النهضة .
- حبيب سميد : أديان العالم الكبرى مترجم والمؤلف هو وليم باتون
- عبد المنعم النمر : تاريخ الاسلام فى الهند .
- مولانا محمد عید السلام الزاجبورى : فلسفة الهند القديمة .

### الخلاصة :

من العرض السابق للمواجهة الفكرية بين الاسلام وسائر الاديان يتبين كيف نشأ علم الكلام وكيف انبثقت عن هذه المواجهة موضوعات هذا العلم :

فقد لزم عن المواجهة بين اليهودية والاسلام موضوعات تتعلق بالتنزية والتشبيه وبامكان نسخ الشرائع ثم بعصمة الانبياء .

وبين المسيحية والاسلام ظهرت موضوعات تتعلق بالكلمة أو الكلام الله وخلق القرآن وأبحاث متعلقة بصلة الذات بالصفات وأخرى متصلة بالجواهر والاعراض .

وظهرت الجوانب الميتافيزيقية المتعلقة بالاخلاق أو بالآخرى البحث في أصل الشر ، فكان أن انبثق القول بالعدل ونظرية اللطف الالهي والصالح والاصلاح لدى المعتزلة للزود على ذيانات الفرس من زردشتية ومانيوية ومزدكية .

ودافع المسلمون عن النبوات ، وانكروا التناسخ وأقروا المنسأواة وبحثوا في مصادر المعرفة ليواجهوا الصابئة والبراهمة والبنوذية .

ولم يكن خلاف الاسلام مع الاديان الاخرى عقدئديا متعلقا بالالهيات فحسب وانما شمل جوانب أخلاقية واجتماعية وابحاثا متصلة بنظرية المعرفة والعلم الطبيعي .

ولم يكن صراعا جدليا يقف فيه المتكلم أو الحبر أو اللاهوتي أو الكاهن يتجادلان ويناقشان فحسب وانما كان هناك - كما هو الحال في الحروب - تسلل وراء خطوط الخصم ومحاولة التأثير على اتباع كل فرقة وتبادل الاسلحة الفكرية أو بالآخرى التسلح بمنطق الخصم واستدلالاته للتفوق عليه فضلا عن حركات المنافقين - حيث يظهر الفرد الاسلام ويبطن عقيده أبائه - التي انتجت اسرائيليات وزندقة اضيف الى ذلك كله الحياة اليومية المشتركة واللقاء الدائم تبين لماذا تسربت

بعض معتقدات الأديان الأخرى إلى بعض فروع المسلمين ، فبينما ينكر الإسلام التشبيه بين المسلمين مشبهة ومجسمة وأغلبهم لا يشك في صحة إسلامه ، وبينما يرفض الإسلام قدم الكلمة أو أزلية المسيح اعتنق الجهابذة القول يقدم القرآن كلام الله ومؤلاء بدورهم لا يتطرق الشك في إخلاصهم للإسلام ، على أن فرقا أخرى تسلفت إليها معتقدات كان لا بد أن يدينهم عليها جمهور المسلمين كحركات الردافة أو القول بالتناسخ لأنها تتعارض صراحة مع أصول الإسلام من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

قوله لا .

## العوامل الداخلية

على أن عوامل داخلية - إلى جانب مامسبق ذكره من عوامل خارجية -  
قد أدت إلى نشأة الفرق الإسلامية وانبثاق بعض موضوعات علم الكلام .

### ١ - الإمامة

يقول أبو الحسن الأشعري : اختلف الناس بعد نبيهم - صلى الله عليه وسلم - في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا فصاروا متباينين وأحزابا متشذبتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة (١) .

إنه من المعلوم أن الانشقاق المذهبي القائم بين المسلمين إلى اليوم هو انقسامهم إلى : أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو اختلاف في جوهره سياسي ولا يتعلق بأصول الاعتقاد ، ولكن السياسة لدى المسلمين كانت وثيقة الصلة بالدين الأمر الذي طبع الخلاف بطابع ديني .

لما أسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية فراجع إلى أن الرسول قد انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يستخلف \* - في رأى جمهور أهل السنة والخوارج - ، فكان اجتماع السقيفة الذي أسفر عن مبايعة أبي بكر خليفة ، كان بعض كبار الصحابة يؤثرون عليا ولكنهم أثروا عدم الخلاف ، ثم عين أبو بكر عمرا خليفة من بعده في وقت كانت جيوش المسلمين تواجه الأعداء ولا يسمح الموقف بالاختلاف ، ثم جعل عمر الشورى في

(١) الأشعري (أبو الحسن) وتحقيق معي الدين عبد الحميد : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٤ - ٣٩

\* يرى الشيعة الإمامية أنه نص على خليفته عليا جليلا بينما يرى الزيدية أنه نص على عليا خفيا .

سته ، فقلد عبد الرحمن بن عوف أحد الستة وهو عثمان الخلافة ، واستفحل استيلاء أنصار علي بعد الأحداث التي أحدثها عثمان والفتن التي استيقظت في عهده ، وكان مقتل عثمان نذيراً بانداع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين ، ولم يستقر الأمر على وإنما نأفسه طلحة والزبير فضلاً عن معاوية المطالب بدم عثمان ، ولم يهنا على بانتصاره في واقعة الجمل وصيفين ، إذ لزم عن التحكيم أن يخرج عليه بعض شيعته .

وبظهور الخوارج يبدأ الفكر السياسي في الإسلام إذ لم يكن خلافهم على علي طمعاً في أن يكون أحدهم خليفة كما هو الحال في الخلافة السياسية للطامعين فيها أمثال طلحة والزبير ومعاوية ، وإنما كان اختلافهم حول المبادئ ، فلقد أثاروا لأول مرة في الفكر الإسلامي مشكلات سياسية مثل وجوب الإمامة ، ومدى أحقية قریش باستئثار الخلافة ، وحين تقموا على تحكيم الرجال وأعلنوا صيحتهم : لا حكم إلا لله رد على كلمة حق أريد بها باطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله وأنه لا بد للناس من إمام ير أبو فاجر (١) ، وأصبح القول بوجوب وجود الإمام من أول المباحث في كتب السياسة الإسلامية أو بالأحرى الإمامة ، كان خلافهم حول مبادئ وهكذا تنشأ الفرق ★ ، ومن ثم لم يجد على جمع أنهم قد أفسدوا عليه أمره كله مع معاوية ثم اتبعوا ذلك بقتله - وصفاً أدق من قوله فيهم : طلبوا الحق فأخطأوه ★ .

(١) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٢١

★ المبادئ خالدة ومن ثم تبقى الفرق التي تقوم على مبادئ أما الجماعات التي تلتف حول رعاية أشخاص فإنها لا بد أن تنقرض لأن الفرد زائل فإن .  
★ بينما طلب معاوية الباطل وأصابه



ثم كانت كارثة كربلاء ، والسيف الذي جز رقية الحسين بن علي سبط النبي حز معه وحدة المسلمين الى اليوم ، اذ لازال أكبر انشقاق مذهبي بين المسلمين هو انقسامهم الى سنة وشيعة ، ذلك أن الاحداث السياسية قد تصاعدت والخطوب قد تفاقمت منذ وفاة النبي الى مقتل الحسين على نحو كان لابد أن تقسم معه وحدة المسلمين ، فكان أن تشكلت للشيعة عقائد في الامامة مباينة لاتجاهات أهل السنة ، وهكذا أصبح البحث في الامامة - الاسم الذي أطلقه مفكرو الاسلام على السياسة الدينية - محور الخلاف بين أهل السنة والشيعة والخوارج .

## ٢ - الحكم على فاعل الكبيرة :

ولم تكن مشكلة الامامة هي وحدها التي أثارها الخوارج على مستوى المبادئ بدلا من الاشخاص وإنما أثاروا موضوعا آخر يتمثل بالحكم على فاعل الكبيرة ، كان الخوارج مناوئين للدولة الاموية ، وكان لابد أن يبرزوا خروجهم وحربهم على أساس عقائدي ، ولما كان الخلفاء الامويون غير مجديرين من ناحية الافضالية ★★ الدينية أن يكونوا للمؤمنين أمراء فضلا عن أنهم قد وصلوا الى السلطة بالعصب والاكراه بل لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء واعتصاف الأموال فقد أعلن الخوارج تكفير فاعل الكبيرة - حتى ينحل لهم بذلك حربه ، فكان أن ذهب فريق المسلمين أقلية سفك الدماء بين المسلمين والحروب المتصلة وتملأ اليأس من التخلص من الدولة الاموية ، رأى هذا الفريق وهم المرجئة - لانهم يطلبون ارجاء الحكم على فاعل الكبيرة الى يوم القيامة أن شاء عذبه وأن شاء غفر له - أنه لا يضر مع الايمان

★★ باستثناء عمر بن عبد العزيز ومن ثم كان الحليفة الوحيد الذي هادئ الخوارج

معصية ، وأن فاعل الكبرية مؤمن ، وأن ما يرتكبه من كبائر لا ينفي ولا يتنافى مع إيمان في قلبه ، وكان لابد أن لا يقتنع الناس بتطرف المرجئة ومن ثم ظهرت فرقة المعتزلة لتعلن أن فاعل الكبرية لا هو مؤمن ولا هو كافر ، أنه في منزلة بين المنزلتين ، ذلك أنه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته .

وقد لزم عن ذلك بحث في مفهوم الإيمان هل يقتضي العمل الصالح كما ذهب إلى ذلك الخوارج والمعتزلة أم أنه في القلب فقط أو في القلب وعلى اللسان كما أعلنت المرجئة ، وهل الإيمان يزيد وينقص بزيادة صالح الأعمال أم أنه لا يزيد ولا ينقص مادام في القلب فقط ؟

هكذا انبثقت عن الهزات السياسية مسائل كلامية ، لقد كانت ضماير اتقياء المسلمين في قلق ازاء من يجاهرون بالكبائر فضلا عن سائر المعاصي لاسيما ان كانوا خلفاء يفترض فيهم أن يكونوا قدوة ، لان الخلافة منصب ديني وليس سياسيا فحسب في مجتمع تقوم السياسة فيه على اصول الدين ، فتساءل الناس : هل هؤلاء مؤمنون حقاً ؟ وكان الخوارج اول من أجاب : إنهم فاسقون كافرون ، وجاء من الطرف الآخر رد المرجئة إنهم فاسقون مؤمنون ، ولم يكن رأي الحسين البصري إمام أهل السنة والتابعي الجليل مقنعا : أنه فاسق منافق ، فجاء رأي المعتزلة ، أنه فاسق في منزلة بين الكفر والإيمان ، لقد أجمع المسلمون على وصف فاعل الكبرية بالفاسق واختلفوا في الأسماء والأحكام فكان هذا البحث « الأسماء والأحكام » من مباحث علم الكلام بكل ما تفرع عنه من مفهوم الإيمان ومقتضيات الهوية .

وإذا كانت صدقة اتقياء المسلمين بتولي الامويين بالحكم وإيم  
يكونوا لذلك أهلاً ، بل هم أبناء أعداء الاسلام حتى عزوة الفتح ومن ثم

أطلق عليهم - لحظا من شأنهم - اسم ابناء الطلقاء \* إذا كانت هذه الصدمة قد اثبتت عنها أبحاث في مفهوم الايمان والفسق وفاعل الكبيرة، فانه قد اثبتت عنها أيضا الجدل العنيف حول القضاء والقدر، فلقد كان الامويون في حاجة الى «أيديولوجية» \* تسند حكمهم الى جانب القوة، ولم تكن هذه الا عقيدة الجبر، فوصلهم الى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الاسلام ليست الا نتيجة لقدر من الله قد قدر ولا حيلة للناس بل لا ينبغي لهم دفعه، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظهرهم قراؤهم (١)

يذكر صاحب المنية والامل (٢) أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية \* وملوك بني مروان وأنه مستند من لا ترضى طريقته، وقد كتب ابن عباس الى المجبرة من قراء الشام لمظاهرهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون اجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم اليه.

\* القول الرعول لابي سفيان ومن معه يعد فتح مكة وبعد أن سألهم ماذا تظنون فاعل بكم؟ اذهبوا فانتم الطلقاء

\* الأيديولوجية دهاوى من أجل تبرير نظام حكم قائم بصرف النظر عن معنى الصديق أو الكذبة في هذه الدهاوى راجع مع كارد ماثايم الأيديولوجية والبيوتوية.

(١) الأصفهاني : الأغاني ج ١ ص ٩٩، وجولدشهير : العقيدة والشرعية في الاسلام ص ٨٧

(٢) ابن المرتضى : المنية والامل ص ٧

\* كان معاوية يذكر دائما في مجالسه أنه دخل مكة بعد أن أرسل الله وخذله عليا وبذلك كان معاوية أول من أشار في الإسلام بدمية القول في المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله الله وهي نفس عبارة السوفسطائيين : القوة هي الحق بعد أن ارتدت زيا دينيا يناسب بيته دينيه

ويذكر أنه قريبا من الناس قد اشتهر إلى عبد الله بن عمر :  
يا أبا عبد الرحمن ، أن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويشرقون ويقتلون  
ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدا ، فنضب ابن عمر قائلا : سبحان  
الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يجعلهم علم الله على فعلها ،  
وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج  
إلى الناس فقيه موافق له ليقول : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما  
كان من القضاء السابق والأمر النافذ (١) .

وقد كان لابد لهذا الادعاء الخطير — اذ يرتكب قوم الكبائر وينسبونها  
إلى مشيئة الله — من رد فعل لدى من شعروا بخطورة هذا الرأي على الدين ،  
ففي رسالة منسوبة إلى الحسن البصري مرسلة إلى عبد الملك بن مروان  
يدافع فيها عن حرية إرادة الإنسان منتقدا القائلين بالجبر الذين ينسبون  
شر أفعالهم إلى (٢) ، ورسالة أخرى من هيلان الرمشي إلى عمر ابن

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ : وقيل تلك الواقعة حادثة  
أخرى إذ أتى علي زين العابدين بن الحسين أسيرا إلى عبيد الله بن زياد بعد  
حادثة كربلاء فسأله عن اسمه فقال : أنا علي بن الحسين (كان للحسين ولدان  
باسم علي) فرد زياد : أو لم يقتل الله بن الحسين فرد علي زين العابدين  
قد كان لي أخ يقال له أيضا علي فقتله الناس فرد ابن زياد إن الله قد قتل  
الطبري ص ٣٥٠ .

يقول تعالى بصدد من ينسب شر أفعاله إلى الله : «سيقول الذين أشركوا  
لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ، كذلك كذب الذين من  
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم أفهم نوره لنا إن تنهون  
الظن وإن أنتم إلا فخرصون (الأنعام ١٤٨) .  
٣ — القاضي عبد الجبار : فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق  
فؤاد سيدني ٢١٤ — ٢٢٢ والرسالة تحوي خلاصة آراء المعتزلة وأدلتهم  
المنطقية والمقلية في حرية الإرادة .



عبد العزيز بها هذه في كل حال وبعثت يا صهر يحكى ما يغضب ما صنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما يقضى أو يقضى ما يغضب عليه ، أم هل وجدت سيلا يدعو إلى الهدى ثم يصد عنه ، أم هل وجدت رخيما يكلف العباد فوق الطارق أو يغضبهم على الطاعة ، أم هل وجدت متادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذيب يعمهم ، أم هل وجدت غادلا يحمل الناس على الظلم والمتظالم بينهم ؟

هكذا نشأ صراع فكرى فى داخل البيئة الاسلامية بين قوم يرتكبون الما جرم وينسبونها إلى بعشيرة الله وبين خلق أطلقهم لخطورة هذا الرأى على الدين .

حقيقة أنها مشكلة العقل الانسانى فيها كل فلسفة وفى كل زمان وفى جميع العصور ، ولكن العصر الأول للإسلام - وأعني عهد الرسول والصحابة - كان عصر ايمان وتصديق ، وقد سبقت الإشارة إلى أن الرسول عليه السلام قد غضب حين وجد قوما يتنازعون فى القدر ، ويخجلون من ذلك ، فكان قبلهم من الأمم ، ونصحهم أن يتجنبوا الموضوعات التى تثير النزاع والمراءى والجدل العقيم ، ومن ثم فإن ظهور هذه المشكلة فى عصر التابعين إنما كان لما سبق ذكره من اشاعة الامويين القول بالجبر .

ولا مبرر للقول ان القدرية الأوائل كانوا تلاميذ يوحنا الداماسقي

ولم يكن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز يوافق يقولون بالجبر . ولكن هذه الأقوال قد وصلت ما ورد من نصيحة غيلان للخليفة الذى ولى على الخرائين لرد المظالم ، وغيلان الدمشقي من أوائل القائلين بالقدر - حرية الإرادة - وله رسالة فى الرد على الأوزاعي فقيه الدولة الاموية - فى القدر ، وقد قتل هشام بن عبد الملك ثم قتله لقوله بالقدر وتشهره الامويين راجع طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، وكذلك رسالة المعتزلى والوحيدة ص ٢٨٨



كما ذهب الى ذلك بعض المستشرقين أمثال بيكر وكريمر وجولد تسهير مستنديين في ذلك الى عبارة ليوحنا يشير فيها الى أن الجبرية ليست سوى الاسلام بينما يعتقد المسيحيون بحرية ارادة الانسان (١)، لأن المشكلة قد ظهرت في البيئة الاسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقي بعشرين عامًا، اذ ظهرت في أوائل حكم الأمويين - قبل عام ٨٠ هـ - بينما مات يوحنا الدمشقي عام ١٢٣ هـ (٢)، وظهور القدرين الأوائل في الشام ليس دليلًا كافيًا على الالتقاء أو الاقتباس عنه، وإنما هو اتهام الصفة الأمويون ومثنايهم من العلماء المروجين للجبر بمن عارضهم فضلًا عن أن القول بالقدر ليس من أصول الدين المسيحي، ولم يكن القديرون الأوائل أمثال غيلان الدمشقي بحاجة الى أن يتعلموا على يوحنا الدمشقي كي يعلموا أن الإنسان حر مختار.

ويشير رأي آخر الى أن الخلاف بين القدرية والمجبرة في الإسلام إنما يرجع الى النظر المجرد في آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر يستند اليها المجبرة وأخرى تفيد الاختيار يستند اليها القدرية، ومع أن هذا الرأي يبدو منطقيًا إلا أنه من الملاحظ بالنسبة لمعظم الفرق الإسلامية أن آرائهم لم تكن نتيجة تمعن موضوعي في آيات الكتاب بل الأفكار المسبقة هي التي تحكم استنادهم الى الآيات فيتخير المتكلم ما يوافق رأيه ويؤول ما يخالفه، فالتجهم بين صفوفهم كان مجبرًا أولاً ثم التمس من الآيات ما يؤيده

(١) لويس جارديه وجورج قنواطي : فلسفة الفكر الديني ج ١ ص ٦

وجولد تسهير، العقيدة والشريعة ص ٨٤.

★الم يكن صلب المسيح في عقيدتهم أمثلاً مقدرًا لأزلا على السذين صلبوه والا فكيف يتم للبشرية الخلاص ؟

موقفه وقام بتأويل ما يعارضه من آيات ، وكان معبد الجهنى قوريا ثم  
استشهد بآيات تفيد حرية ارادة الانسان .

وقد استند بعض المستشرقين الى هذا الرأى ليلزموا عنه نتائج  
خطيرة ، فقد ذهب جولد تسهير فى تفسير نشأة علم الكلام الى أنها محاولة  
من المتكلمين لايجاد نسق مذهبى متجانس يسد الثغرات ويستبعد  
المتناقضات بين آيات الكتاب ، ومثال ذلك بشأن مبدأ أساسى فى الدين  
وهو مسألة الجبر والاختيار حيث الاستدلال على الرأى وضده قد أستقى  
من القرآن (١) ، وذهب دى بور الى أن القرآن قد جاء للمسلمين بدين ولم  
يجئهم بنظريات وتلقوا منه أحكاما ولكنهم لم يتلقوا منه عقائد؟ (٢) وأن  
الرعىل الأول من المسلمين قد قبل ما فى القرآن من تعارض ثم يشير الى  
مشكلة الجبر والاختيار (٣) .

ان أبسط قواعد المنطق تشترط فى التناقض اتفاق الجهة والشرط ،  
وآيات الجبر تختلف مع آيات الاختيار جهة أو شرطا أو غير ذلك من  
مقتضيات التناقض ، أما اختلاف الجهة فان قدرة الله ليست من جنس  
قدرة الانسان ، فمجال القدرة الإلهية مطلق الوجود وذلك موضوع  
هيتافيزيقى ومجال قدرة الانسان متعلق بالتكليف اذ الانسان حر فيما  
هو مكلف به فيستول عنه فطسب وذلك موضوع اخلاقى ، فلا تعارض بين  
قوله تعالى : « ولو شاء ربك لأمن من فى الأرض كلهم جميعا (٣) » ، وبين  
قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (٤) » ، لأن ايمان أهل الارض

- (١) جولد تسهير وترجمة محمد يوسف وآخرين : العقيدة والشريعة  
فى الاسلام ص ٦٧ - ٦٩  
(٢) دى بور وترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده : تاريخ الفلسفة  
فى الاسلام ص ٦٦ - ٧١  
(٣) سورة يونس آية ٩٩  
(٤) سورة الكهف آية ٢٩

كلهم جميعا يتعلق بمطلق الوجود ★ ومن ثم بالقدرة الالهية ★★ ، بينما اختيار الانسان لنفسه الايمان أو الكفر ، الخير أو الشر فيتعلق بمبحث الأخلاق حيث المسئولية والحساب ولا ينتقص ذلك — كما أدرك المعتزلة بحق — من قدرة الله لأن الله هو الذى أقدر الانسان على الفعلين ★ فقدرة الله المطلقة وحرية الانسان بأعتباره مكلفا ينتسبان الى مجالين مختلفين أو عالمين متباينين — عالم الغيب وعالم الشهادة ★ ولا مجال اطلاقا للخلط بينهما ، وحين انتحل المشركون العذر لشركهم بالقول «ولو شاء الله ما اشركنا ولا آباءنا» عد الله الخلط بين المجالين أو العالمين ظلما وكذبا «...» كذلك كذب الذين من قبلهم» قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون (١) » .

كذلك يرتفع التناقض باختلاف الشرط «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالجبنى فسنيسره لليسرى (٢) » ، فالله يسر الانسان لليسر والعسر ولكن التيسير لليسر من الله بشروط بالعطاء والتقوى والصدق من

★ موضوعها في الفلسفة الميتافيزيقا أما في الدين فتتصل بعالم الغيب .  
★★ ولاقتضى ذلك أن يكون الانسان غير الايمان .. أن يكون الانسان مجبرا لايعرف ولايقدم الا على الخير .

★ «انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا» الانسان : ٣ — «وهديناه التجدين» سورة البلد : ٢٠ وموضوع حرية ارادة الانسان في الفلسفة بمبحث الأخلاق وفي الدين يتعلق بعالم الشهادة .

★ انهما في الفلسفة عالم الأشياء في ذاتها وعالم للظواهر

(١) سورة الأنعام آية ١٤٨

(٢) سورة الليل : آيتان ٧، ٨

الانسان ، كذلك المشر معلق على شرط البخل والاستغناء والكذب من  
الانسان .

أما الحكم على القرآن بمنطق المذاهب الفلسفية فانه يلزم عنه أن لو  
كان القرآن كذلك - أى لو اشتملت آياته على ما يفيد الجبر دون الاختيار  
أو العكس - مالزم من قصور كل مذهب فلسفى عن أن يستوعب  
الحقيقة الكاملة المتعددة الجوانب ، بل ان بعض هذه المذاهب قد تداركت  
هذا القصور ★★ .

بل لقد ذهبت مذاهب فلسفية حديثة الى أن الوجود لا يفسر فى  
ضوء قانون عدم التناقض ، على العكس ان التناقض هو سر الوجود وفى  
ضوئه يفسر مساره اذ ينبثق النقيض عن النقيض ★ ، ومن الغريب أن  
يلتقى على هذا القول مذهبان متناقضان : المثالية والمادية .

لشبح هذه التطبيقات المنطقية والفلسفية التى اقتضتها أحكاما مبادرة  
عن الهوى والتعصب ، ولنعهد الى تفسير الدين ذاته لمساعد فى الظاهر  
تعارضاً بين الآيات ، فمن المسلم به فى الدين أن فى القرآن آيات محكمات  
وأخر متشابهات ، يرد الزمخشري على التساؤل : لماذا لم يكن القرآن  
كله محكماً ؟ بقوله : لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة  
مأخذة ولا عرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر  
والاستدلال ولا يركنوا الى طريقة التقليد ، ان وجود متشابه الآيات ادعى

---

★★ اثبت كائناً الـجـتـمـيـة فى عالم الظواهر والحرية فى عالم الأشياء فى  
ذاتها

★ القلب المنعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع ، الحزن العميق يؤدي الى  
ضحك مستبرى ، تخرج الحياة من الموت والموت من الحياة - الأفراط فى اللذة  
يجلب الألم والأفراط فى الألم يعقبه لذة - الأفراط فى البذالة (تهاون فى  
العقاب) ظلم - الأفراط فى التضخم يؤدي الى الكساد .

الى ان يشعذوا الفكر للاستنباط ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم فيكونوا دائما في فكر متجدد ، وليست الآيات المتشابهة سبب الفتنة التي يبتغيها المبطلون لانهم بغير ذلك كانوا يضلون ، وانما قد ميزت بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه فضلا عما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه وما في رده الى الحكم من الفوائد الجليلة والعلوم

الجمة ونيل الدرجات عند الله (١) .

لقد اشار الزمخشري اشارته لها مفزاها تتصل بالعلم والحضارة ، اما ما يتصل منها بالعلم ، فان العلوم الدينية التي تتصل كلها بالقرآن بسبب من الاسباب انما نشأت لأن العلماء قد اتعبوا فرائضهم في استخراج معانيه ، ولو كان القرآن سهل المأخذ لارتكنوا الى الجمود والتقليد ، واما ما يتصل بالحضارة فان ازدهار الحضارة الاسلامية عقب ظهور الاسلام - وليس الامر كذلك في بعض الاديان - انما يرجع الى سبب جوهري من اسبابه ان القرآن قد شحذ الفكر الى التفكير والاستنباط ، وازدهار حضارة ما مقرون بالنظر والتفكير كما ان انهيار حضارة ما مقرون بالجمود والركون الى التقليد ، فليست آيات الجبر والآيات الاختيار لتثير فتنة او بليلة الا لدى المبطلين الذين كانوا بغير ذلك يفتنون ويعترضون \* ، وانما هي شحذت العقول وأثارت التفكير وكانت الفوائد الجليلة - على حد تعبير الزمخشري - والعلوم الجمة .

(١) الزمخشري : الكشف تفسیر الآية من سورة آل عمران ، منه آيات محكمات

★ استدراك : يشير أحد المستشرقين وهو مونتمجرى وات أن آيات الجبر في القرآن انما جاءت لتصحح مفهوما خاطئا لدى العرب في الجاهلية والذين كانوا يعتبرون أن السعادة أو الشقاء انما تتحكم فيها قوة عمياء هي الدهر - التي تقابل فكرة المصير في أساطير اليونان - فجاء القرآن ليصحح هذا التصور ويجعل قدر الإنسان لا يبدو قوة عمياء وانما لارادة الهية حكيمة ولذا نهى الرسول عن أن يسبوا الدهر .



والامر فى الحياة كما هو فى الكتاب الذى خطط للمسلمين سبيل  
الحياة ، لقد كان الله قادرا على أن يرزق الناس دون أن يكذبوا فى السعى ،  
ولكنه جعل السعى وسيلة الحصول على أسباب الحياة ، وجعل الانسان  
فى حاجة متجددة اذ لا تشبع فى الانسان الاحتياجات على مر الزمان ،  
والحاجة أم الاختراع ، ولو كانت مقتضيات الحياة ميسرة للانسان لكان  
الآن كما كان منذ آلاف الاعوام بدائية وبربرية ولما نبغت عبقرية أو  
قامت حضارة .

مرة أخرى نؤكد القول ان ما يعد فى القرآن تعارضا سواء ما تعلق  
بآيات الجبر والاختيار أو غير ذلك من الموضوعات انما هو سبب من  
أسباب ازدهار فكر المسلمين عقب قيام الاسلام .

ولم يظهر علم الكلام ليستكمل فى القرآن عقائده أو يسد ثغرة فى  
التفسير ، وانها لدعوى عريضة لم تخطر ببال أحد من المتكلمين أن يكون  
علم الكلام مكمل القرآن فى الاعتقاد ★ ، وانما كانت آيات القرآن دائما  
لوجهة نظر الفرق الكلامية أدلة عقلية بها يستدلون واليها يحتكمون .

★ يبدو أن بعض المستشرقين ينظرون الى الاسلام من خلال المسيحية أى أنهم  
يمتثلون ما جرى فى المسيحية قاعديا تسرى على كل دين ، مع تباين نشأة  
وظروف الأديان بقدر تباين معتقداتها ، فى المسيحية يكمل اللاهوت — فضلا  
عن قرارات المجامع الكنسية — الانجيل حيث يفسر ما غمض من أصول الإيمان  
المسيحي ، أما فى الاسلام فقد اكتملت العقائد حين اكتمل نزول القرآن (اليوم  
اكملت لكم دينكم) وعاش المسلمون فى غنى عن علم الكلام لولا عوامل  
خارجية وداخلية أشرنا إليها اكرمتهم على الخوض فيه ولازال المسلمون قبل  
الأشعرى ثم بعد الفزالي يجدون أن لاهوتهم فى امور دينهم الى هذا العلم  
وليس الأمر كذلك بالنسبة للاهوت لدى المسيحيين .

لقد تخرج المسلمون الاوائل عن الخوض في موضوعات علم الكلام وعدوا ذلك مراء في الدين ، ولكن احتكاك المسلمين بأصحاب الديانات الاخرى فضلا عن الظروف السياسية والاحداث التاريخية في داخل البيئة الاسلامية قد اجتمعت لتفسح مكانا لعلم الكلام في الفكر الاسلامي .  
وان كان علماء الاسلام قد عابوا على المتكلمين الخوض في مسائل تورث الخلاف وتثير الفرقة ، فانهم قد عابوا عليهم أيضا - من الناحية المنهجية - اسلوبهم المتعسف في كثير من الاحيان في التأويل ، فمن آمن منهم بالقدر انكر أن يكون في القرآن ما يفيد الجبر والعكس صحيح ولجأ الى منهج في التأويل لا يخلو من شطط ، لقد سلكوا مسلك الفلاسفة في نزعتهم المذهبية ففاتهم الحقيقة الكاملة المتعددة الجوانب في فهم روح القرآن ومعانيه كما فات الفلاسفة فهم الحقيقة الكاملة للوجود ★

---

★ وهم أن كانوا في ذلك ملامين الا أنهم معذورون ، يقول سهل بن عبد عبد الله التستري : لو أن عبدا أعطي لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية علم الله فيه - وانما يفهم على قدر ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه ، تفسير التستري ص ١٩١



## الباب الثاني

### المعتزلة

تمهيد : النشأة والتسمية

طبقات المعتزلة ورجالهم •

الفصل الأول : الاصول الخمسة ( التوحيد - العدل - الوعد والوعيد -  
المنزلة بين المنزلتين - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ) •

الفصل الثاني : من هم أسلاف المعتزلة ؟

أ - هل هم الجهمية ؟

ب - هل هم القدرية ؟

أهم شخصيات المعتزلة

الفصل الثالث : دور النشأة : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد •

الفصل الرابع : دور الاكتمال : ١ - أبو الهذيل العلاف •

٢ - ابراهيم بن سيار النظام •

٣ - معمر بن عباد السلمي •

الفصل الخامس : دور الاعتزال المتشيع : أ - بشر بن المعتز •

( مدرسة بغداد ) ب - أبو الحسين الخياط •

ج - ثمامه بن الاشرس -

أحمد بن أبي دؤاد - أبو موسى

المردار - الجعـفران -

الاسكافي - البلخي •

الفصل السادس : دور النهاية :

الفصل السادس : دور النهاية : ١ - أبو علي الجبائي •

٢ - أبو هاشم الجبائي •

٣ - القاضي عبد الجبار •

تعقيب





## المعتزلة

تمهيد :

ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية ، فقد سبقتها نشأة فرق كالجهمية والقدرية ولكن المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل ، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة (١) ، ويعترف لهم خصومهم - فضلا عن المنصفين - بذلك ، يقول الملطي (٢) - وهو من الخصوم - : انهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، ويقول عنهم الاسفريينى (٣) - من الخصوم أيضا - انهم أول فرقة ارسوا قواعد الخلاف ، أما من المنصفين فيقول عنهم القاسمى : انهم أول من ظهر من الفرق الاسلامية في صدر حضارة الاسلام بقواعد الاصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول وانهم من أعظم الفرق رجالا وأكثرهم اتباعا (٤) .

---

(١) لويس جاردييه وجورج قنواى : فلسفة الفكر الدينى ج ١ ص ٩١

(٢) الملطي (أبو الحسن محمد أحمد الشافعى) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ طبعة سنة ١٩٤٩ تحقيق زاهد الكوثري

(٣) الاسفريينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين ص ٥٣ تحقيق زاهد الكوثري نشر مكتبة الخانجي ١٩٥٥

(٤) القاسمى (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة

ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها ، ولا أعنى بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدفعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة ، وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية - إيجابياتها وسلبياتها ، مناقبها ومثالبها ، محاسنها ومساوئها ، من أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتي :

١ - أن المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهارا وانهارا ، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة ، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لآية فرقة كلامية أخرى . فهل كان ذلك محض مصادفة ؟

٢ - أن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي بل من أصحاب الحرف وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى ما يأتي :

( أ ) أن مبدأ المساواة قد تحقق في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا .

( ب ) لا يعد كونهم من الموالي سبباً للتشكك في إيمانهم أو اعتبار رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم ، إذ أن معظم حملة العلم في الإسلام - كما لاحظ ابن خلدون بحق - كانوا من العجم ، ذلك أن الله في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة في

---

★ ربما تشبهت إلى ذلك فرقة نشأت بالهشيد فسميت نفسها «المعتزلة الجدة» من أجل إعادة مجد الإسلام ، ولقد حارب المعتزلة رجالهم ونسأولهم - شتى صنوف الغيبيات التي تروج في عهود الانحطاط كالإيمان بتأثير الجن على الإنسان أو كرامات الأولياء -

العرب ، ولما كان علم الكلام مثله في ذلك كمثله سائر العلوم التي تستلزم نوعا من التحضر كان الموالي أسرع من عرب البادية الى نيلها والنبوغ فيها لانهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم (١) .

ج ( ويشير ابن خلدون الى سبب آخر ذلك أن العرب حين خرجوا من البداوة الى الحضارة شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والادارة عن القيام بالعلم والنظر ، وسيأتى بيان ذلك بصدد ظروف نشأة المعتزلة .

#### نشأة المعتزلة :

أول ما يصادفنا بصدد فرقة المعتزلة كثرة الآراء حول عوامل نشأتها وسبب اطلاق اسم المعتزلة على رجالها ، ويردد كثير من المؤرخين وكتاب الفرق - ومعظمهم من خصوم المعتزلة - القصة التالية كنقطة بدء تاريخية لنشأة هذه الفرقة .

دخل رجل على الحسن البصري وقال : يا امام الدين : لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هة في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واصل واعتزل الى اسطوانه من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠١ - ٤٠٢ ( فصل في أن حملة العلم في الاملام أكثرهم العجم .

واصل قُسمى هو وأصحابه معتزلة (١) ★

ومع ذبوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة فإن الأبحاث الحديثة لا تجد فيها مسوغاً معقولاً أو مبرراً كافياً لما يريد خصوم المعتزلة - وأكثرهم أشاعرة - من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة والجماعة ، فمع أن القصة لا تشير إلى رأى الحسن البصرى حين تطاول تلميذه واصل فسبقه إلى إبداء رأيه ، فإن رأى الحسن البصرى بصدده هذه المشكلة التي كثر فيها الكلام في ذلك الزمان كان معروفاً ، وهو أن صاحب الكبيرة فاسق منافق (٢) ، وهو رأى من العسير أن نعتبره معبراً عن رأى الجماعة بعد استبعاد الخوارج والمرجئة ، فقد سلفه البغدادي فيما بعد لأن المنافق شر من الكافر (٣) ، ولا يبطن صاحب الكبيرة الكفر الذي يبطنه الكافر ★★ ، ومن ثم لا اعتقد أن الخروج على رأيه بدعة حتى يعد المعتزلة من أجلها منشقين .

ويختلف الرواة فينسب بعضهم الحادثة إلى واصل بن عطاء وينسبها البعض الآخر إلى عمرو بن عبيد ، يقول السمعاني : المعتزلة نسبة إلى الاعتزال أي الاجتناب ، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة انما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن البصرى وجماعة معه فسموا المعتزلة (١) ، وإلى مثل هذا الرأى يذهب المقرئى

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٦٧

★ لو صحت هذه الحادثة فأنها تكون قد وقعت بين عامى ١٠٠ ، ١١٠ هـ

(٢) الخياط : الإلتصار ص ١٦٥

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٨

★★ بل انه إذا كان المنافق يبطن الكفر ويظهر الأيمان فإن قاعل الكبيرة على العكس يبطن الأيمان ويظهر أعمال الفسق .

(١) السمانى : الانساب ص ٣٥

ثمة رواية أخرى تقرر أن الذي ساهم بذلك قتاده بن دعامة السدوسي ( المتوفى عام ١١٧ هـ ) ، اذ دخل مسجد البصرة - وكان آكمه - فاذا بعمر بن عبيد ونفر معه فأمرهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : انما هؤلاء معتزلة ثم قام عنهم ، ومنذ ذلك الحين سموا المعتزلة (٢) -

واذا كانت هذه الحادثة بدورها أوهى من أن تفسر النشأة الحقيقية لفرقة المعتزلة : فان صاحب مروج الذهب (٣) يعلق بدم ظهورهم على أصل من أصولهم - أعنى المنزلة بين المنزلتين - دون اشارة الى اختلاف وأصل أو عمرو بن الحسن البصري ، يقول السعدي : ومات وأصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة احدى وثلاثين ومائة وهو شيخ المعتزلة وقديمها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سميت المعتزلة .

لا يستبعد أن يكون أصل ( المنزلة بين المنزلتين ) أول أصول المعتزلة ظهوراً من الناحية التاريخية ، وان لم يكن أهم أصول المعتزلة من الناحية الكلامية أو الفلسفية ، انه بشيوع ارتكاب الكبائر وانتشار سفك الدماء سواء بسبب الفتن أو بسبب قتل الامويين لخصومهم فضلاً عن مقتل بعض كبار الصحابة من أمثال عثمان وعلي وطلحة والزبير على أيدي مسلمين ، تساءل الناس عن رأى الدين فى فاعل الكبيرة ★ ، وكان رأى

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢

(٢) السعدي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢

★ يبدو أن التساؤل قد حدث فى عهد على ابان الحرب الأهلية اذ قال عن أهل الشام لاتقولوا لهم كفر ، وانما هم قوم زعموا أننا بغيثنا عليهم وهم بغوا علينا ، وعن عمار بن ياسر من أصحاب على - لاتقولوا كفر أهل الشام ، ولكن قولوا ظلموا وفسقوا انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٠



الخوارج أسبق الآراء : ولتبرير خروجهم على الأمويين قالوا بتكفير فاعل الكبيرة : ولقد غالوا في ذلك حتى استحلوا قتل مخالفيهم من أصحاب الفرق الأخرى فكان أن ظهر رد الفعل المتطرف أعني رأي المرجئة ، إذ قالوا بارجاء الحكم على فاعل الكبيرة إلى الله يوم القيامة وأنه مؤمن إذ لا يضر مع الإيمان معصية ، ولكن هذا الرأي وإن هدف إلى تسكين الفتنة وسفك الدماء فإنه لا يرضى الضمير الإسلامي بحال ، إذ كيف يتساق الأيمان مع ارتكاب الكبائر ، ولم يقنع الناس باتفاق الفرق حول كونه فاسقا . أريد أن أقول أن رأي المعتزلة أو بالأحرى واصل بن عطاء — إنما ظهر وليد حاجة دينية ملحة حول مشكلة اضطرب الناس بشأنها ، فلم يكن المسلمون آنذاك متفقين حول الحكم على فاعل الكبيرة حتى يكون رأي واصل خروجا على الجماعة ويكون الاعتزال مرادفا للانشقاق كما تحاول روايات الخصوم أن تصوره ، وإنما الصحيح أن المسلمين كانوا حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة كما يدل على ذلك موقف السائل في مجلس الحسن البصري .

ولقد انعكس هذا الاختلاف حول أسباب نشأة المعتزلة وسبب التسمية على مصدر هذه التسمية هل جاءتهم من الخصوم أم أطلقوها على أنفسهم ، ولا شك أن مصدقي قصة اعتزال واصل — أو عمرو بن عبيد — مجلس الحسن البصري يجعلون خصوم المعتزلة مصدرها ، وأنه حين لزمته هذه التسمية دافعوا عنها مظهرين فضلها بعد أن ايقنوا أن لا خلاص لهم منها (١)، وفي بيان فضل الاعتزال واعتزاز المعتزلة باسمهم يقول ابن المرتضى : إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه في الصيـدر

---

(١) مقدمة : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة المقدمة بقلم فؤاد سيدص ٢٦  
وراجع أيضا المعتزلة لزهدى جار الله ص ٤

الاول من الاسلام واذا كانوا قد خالفوا شيئا فانما الاقوال المحدثه والمبتدعه واعتزلوها (٢) ، أما ما يقصده بالمجمع عليه فهو أن صاحب الكبيرة فاسق اذ تتفق على ذلك فرق المسلمين جميعا : وأما ما خالفوا فيه فهو ما اختلفت فيه الفرق بين مؤمن أو كافر أو منافق .

ولقد ظهر لفظ « المعتزلة » كاصطلاح يطلق على طائفة قبل الحادثة المنسوبة الى واصل ، اذ أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسى على من اعتزلوا الحرب بين على وخصومه ، فقد أرسل قيس بن سعد بن عبادة عامل مصر الى على أثناء خلافته : ان قبلى رجلا معتزلىن قد سألونى ان أكف عنهم وان ادعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس ٠٠٠ ويقول الطبرى فى موضع آخر : ولم يلبث محمد بن أبى بكر - عامل مصر لعلى بعد قيس بن سعد - شهرا كاملا حتى بعث الى أولئك القول المعتزلىن الذين كان قيس قد وادعهم (٢) ، كذلك سأل المغيرة بن شعبه أباموسى موسى الاشعرى عن رأيه فىمن اعتزل هذا الامر وجلس فى بيته كراهية الدماء فأجابه أبو موسى : أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دماء أخوانهم وبطونهم من أموالهم (١) .

وقد حاول بعض الباحثين ★ ايجاد صلة بين الاعتزال بالمفهوم السياسى وبين الاعتزال بالمفهوم الكلامى مستنديين فى ذلك الى أن مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة ذات طابع سياسى ، وان المعتزلة جميعا أعداء الامويين والى ارتباط واصل بن عطاء بزيد بن على واحتضان الزيدية لاصول المعتزلة ، وحين انقطعت الصلة بين العباسيين والعلويين منذ قيام الدولة العباسية بقى فرع بغداد على علاقة طيبة بالشيعه المعتدلة ، وهو رأى موافق لما قال به الملطى - مع أنه من خصوم المعتزلة - اذ يقول :

---

(١) ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) : المنية والأمل ص ٤

(٢) الدينورى : الأخبار الطوال ص ٣٠١

(٣) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٢٤٤ .

★ مقالة نيبرج عن المعتزلة فى مقدمة كتاب الانتصار .

المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم اليه الامر ، اذ اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة (٣) .

ولعل قيمة هذه الرواية أنها تلقي الضوء على الصلات الاولى بين المعتزلة والشيعة فضلا عن أنه كثيرا ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة من بين أهل التقى والورع اعتكاف على العلم والعبادة ، يقول الدكتور النشار : اعتزل اذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين رأوا الامر بين يدي معاوية الطليق فزهدوا الدنيا وأمرها ولجأوا الى التعبد بالعلم وسرعان ما تناسوا السبب السياسى فى اعتزالهم (١) ★

غير أنه من ناحية أخرى يعيب هذه الرواية أن رأس المعتزلة وهو واصل ابن عطاء لم يكن مشايخا لعل ، بل انه أدان الفريقين المتحاربين: على وخصومه ، وأن الاعتزال بالمفهوم السياسى انما أطلق على فريق من أصحابه من أمثال ساعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد ممن اعتزلوا عليا وخصومه ، ومن ثم فان المعتزلة المتكلمين انما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين

(١) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ - ٤١

(٢) د. على سامى النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٤٣٩ - ٤٣١

★ يلاحظ هنا أيضا ما منبقت الإشارة إليه : استئثار العرب بالسلطة زمن الامويين وبالخلافة زمن العباسيين كانت فن الغوامل التى دفعت بالوالى الى النبوغ فى مجال الفكر والعلم حسب رأى ابن خلدون .

أنصار على ومعاوية ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين فيما بعد (٢)

على أنه من العسير أن نجد صلة واضحة بين المعتزلة السياسيين والمعتزلة الكلاميين إلا في الاشتراك اللغوي للفظ الاعتزال : الحياد بين فئتين متنازعتين أو تعليق الحكم بصدد رأيين مختلفين .

وإذا كانت المصادر التاريخية لاتمدنا بالرأى الحاسم في الموضوع، وإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصري أو حتى رأى واصل بصدد فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقي لفرقه كالمعتزلة في مجال الفكر الاسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة ، وحينما يعجز ظاهر التاريخ علينا أن نستبر باطنه ، ومن ثم فإن التفسير العقلي هو وحده الذي يفسر قيام المعتزلة والدور الذي قامت به في الفكر الاسلامي ، ذلك أنه لا يصح تعليق عظام الأمور لاسيما في مجال الفكر على أتفه الاحداث ، وانما المشكلة الحقيقية التي عنها انبثق الممتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلي ، هي في الاسلام كما هي سائر الاديان : ففي كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة ، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل ؟ أيهما المرجح : تقديس النص والنأى به عن النظر العقلي وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر أم تأويل ظاهر النص كي يتمشى مع العقل فيتسنى اقناع المخالفين خصوصا من أصحاب الديانات الأخرى ، أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة ، يقول القاسم الرضى : ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد وهي : العقل والكتاب والرسول ... والعقل

---

(١) د. عبدالرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ١٩٠ — ١٩٢ والرأى للمستشرقين نلليو عرض الدكتور بدوي ويؤيده وهو رأى النوبختي أيضا أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق

أصل الحجتين الاخيرتين لانهما عرفا به ولم يعرف بهما (١) .

ان وضع المشكلة على هذا النحو هو وحده الذى يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة فضلا عن الدور الخطير الذى أدوه فى الحضارة الاسلامية وذلك بعد أن عجزت الادلة التاريخية عن تقديم اجابة حاسمة .

### تسميات أخرى للمعتزلة :

ليس اسم المعتزلة هو وحده الذى أطلق على هذه الفرقة ، ويجب المعتزلة أن يتسموا باسم الفرقة العدلية حيث العدل أهم أصولهم الخمسة اذ يتضمن أغلب نظرياتهم فضلا عن أن الاصول الثلاثة الاخيرة لازمة عنه ، يجب أن يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ، اما خصومهم فقد نبذوهم بعدة ألقاب منها ( المعطلة ) لتنزيههم الله عن صفات المحدثين تنزيها ينطوى على كثير من الصفات السلبية الى حد التعطيل فى رأى الخصوم ، ومنها ( القدرية ) لقولهم بحرية الانسان أو بالاحرى أن (قدر) الانسان بيده ، يقول ابن الاثير : سموا قدرية لانهم اثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الاشياء بقدر الله وقضائه ، ولا يوافق المعتزلة على هذه التسمية

---

(١) القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل الرسى : أصول العدل والتوحيد تحقيق محمد عماره ج ١ ص ٩٦ منشورات دار الهلال من الخطأ فهم عبارة الرسى أن الامتدلال مقدم على الايمان أو العقل على الكتاب تقديم مطلقا وانما حيث أن الكتاب وكونه من عند الله والرسول وكونه موحى اليه قد عرفا بالعقل بينما لا يلزم لمعرفة كوننا عقلا الى كتاب أه رسول فانه ان يتعارض ظاهر النص مع العقل فذلك يعنى أن النص فى نظر المعتزلة من الآى التشابه الذى يلزم تأويله يتسق مع العقل .

(٢) جمال الدين القسسى الدمشقى تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٥



اذ يقولون لخصومهم أنتم أولى بهذه التسمية لانكم تجعلون الاشياء جارية بقدر من الله ومثبت الشيء أحق بالنسبة اليه من تافيه ، فأجابهم الخصوم بأن مثبت الشيء لنفسه أولى بالنسبة اليه ممن نقاه عن نفسه ، ويبدو أن نفور كل فريق من أن يلقب بهذه التسمية راجع الى اعتقاد الفريقين بالحديث الشريف : « القدرية مجوس هذه الامة » ، ويفسره الخصوم أن المعتزلة قد أثبتوا فاعلين : الله والانسان كما أن المجوس قد أثبتوا الهين : النور والظلمة ، ومعلوم أن لفظ القدرية قد أطلق أصلا على رواد القتل بحرية ارادة الانسان من المتكلمين واعنى بهم معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وعمرو المقصوص ، ولما كان هذا القول قد تيناه المعتزلة من بعدهم فقد حاول خصومهم لصق التسمية بهم .

ولقب المعتزلة بالجهمية ، ويبدو أن الامام أحمد بن حنبل هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم فى كتابه : الرد على الجهمية★ ، لان مناظراته كانت فى زمنه مع الجهمية فى القول بنفى الرؤية والصفات وخلق القرآن فضلا عن التأويل العقلى واعتبار العقل مصدر المعرفة ، يقول القاسمى : ان تلقيبهم ( أى المعتزلة ) بالجهمية انما كان لما وجد من موافقتهم الجهمية فى تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها (١) ، على أن المعتزلة لا يعدون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه فى مسائل جوهرية ، فقد كان الجهم مجبرا والمعتزلة قدرية ، والايمان عند الجهم اعتقاد فى القلب فقط بينما هو لدى المعتزلة اعتقاد وقول وعمل أى ما وقر فى القلب ونطق به اللسان وصدقة العمل .

هذه تسميات أطلقها الخصوم وفقا لموضوع الخلاف ، فالصفاتية الذين يشبتون لله الصفات الخيرية يصفون المعتزلة بأنهم معطله ،

---

(١) القاسمى الدمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٥

★ نسبة الى الجهم بن صفوان .

والقائلون بالجبر يسمون المعتزلة باسم القدريّة ، والمرجئة - الذين يرجئون الحكم على قاعل الكبيرة الى يوم القيامة ان شاء الله وان شاء غفر له يلقبون المعتزلة بالوعيدية لانهم يقولون ان الله صادق في وعيده فلا يتخلف عذابه كما أنه صادق في وعده فلا يتخلف ثوابه .

وقد ذكر المقرئ تسميات أخرى أطلقها الخصوم ولكنها ليست شائعة كاسم المقتنية لقول أبي الهذيل العلاف بغناء حركات أهل الخلد ، واللفظية لقولهم الفاظ القرآن مخلوقة والقبرية لانكارهم عذاب القبر (٢) .

والقصد من ذكر هذه الألقاب المتعددة أن يعرف القارئ أن المعتزلة هم المقصودون ان ورد اسم من هذه الاسماء في كتاب من كتب الفرق وأصحاب المقالات من الخصوم ، أما بصدد البحث الموضوعي فلا يشار إليهم إلا تحت اسم المعتزلة .

### رجال المعتزلة وطبقاتهم

يحاول كتاب كل فرقة أن يصلوا فرقتهم برسول الله وصحابته ، والسبب واضح ، وهو بيان أن آراءهم ليست مستحدثة أو بدعية إنما ترجع الى صاحب الرسالة وما كان عليه أصحابه ، وذلك ما فعله كل من القاضي عبد الجبار وابن المرتضى من كتاب المعتزلة ، فقد قسمهم الاول الى عشر طبقات تنتهي بطبقة شيخه ثم اضاف ابن المرتضى نقلا عن الحاكم النيسابوري طبقتين على النحو الآتي ذاكرين أهمهم فقط .

**الطبقة الاولى :** علي وأبو بكر وعمر ( علي خليفة النبي ولم يذكر

(٢) المقرئ : الخطط : ج ٤ ص ١٦٩

★ أو على حد تعبير ابن المرتضى لبيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرها

عبد الجبار « عثمان » بينما ذكره ابن المرتضى مع أن الأول معتزلى والثانى شيعى ( زيدى ) وابن عباس وابن منصور وابن عمر وأضاف اليهم ابن المرتضى أبى الدرداء وأبى ذر وعباده بن الصامت .

**الطبقة الثانية :** الحسن والحسين ★ اننا على بن أبى طالب ومحمد ابن علي بن أبى طالب ( ابن الحنفية ★ ) ومن التابعين سعيد بن المسيب وطاؤوس اليماني وأبو الاسود الدؤلي .

**الطبقة الثالثة :** أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن بن محمد ، ومن أحفاد علي كذلك : الحسن بن الحسن وابنه عبد الله وابنه محمد النفس الزكية ، وزيد بن علي زيد الغابدين بن الحسين ثم محمد بن سيرين وأخيراً الحسن البصري .

**الطبقة الرابعة :** وبها يبدأ مذهب المعتزلة بالمفهوم الكلامي وأهم رجالها : غيلان الدمشقي ، وأصل بن عطاء ، عمرو بن عبيد ، مكحول بن عبد الله وبشير الرحال .

**الطبقة الخامسة :** وهم أصحاب وأصل الدين بعث بهم الى البلدان لنشر مذهب الاعتزال : أبو عمرو عثمان بن خالد الطويل وقد رحل الى ارمينية وعنه أخذ أبو الهذيل العلاف المؤسس الثاني للمذهب المعتزلة بعد وأصل ، حفص بن سالم وقد خرج الى خراسان لمناظرة الجهم ابن صفوان الذي كان يشيع مذهب الجبر ، القاسم بن السعدى وقد ذهب الى اليمن ، وأيوب بن الاوتن وقد أرسله وأصل الى المدينة والجزيرة والبحرين ، الحسن بن ذكوان .

★ **التعريف :** ذكرنا هذه الطبقة من القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال ص ٤٨٤ طبعة تونس .

★★ **أحد أبناء علي ولد لقب كذلك لان أمه من بنى حنيفة .**

ومن تلاميذ عمرو بن عبيد بن شيبه وخالد بن صفوان وحفص بن العوام ، وعمرو والحسين ابنا حفص بن سالم .

**الطبقة السادسة :** وتشمل أعظم رجال المعتزلة وأعمقهم أثرا في تشكيل المذهب وتحديد آرائه سواء في جليل الكلام أو دقيقه وعلى رأسهم أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى الشهير بالعلاف وتلميذه ابراهيم بن سيار النظام ، وبشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد المعتزليه ، ومعمار بن عباد السلمى ، وموسى الاسوارى ، وهشام بن عمرو الفوطى ، وأبو بكر بن كيسان الاسم .

**الطبقة السابعة :** وعلى رأسها أبو معن ثمامه بن الاشرس ، وأبو عثمان بن بحر الجاحظ ، وأبو موسى المردار ( الشهير براهب المعتزلة ) وأحمد بن أبى دؤاد ، ويوسف بن عبدالله الشحام ، وعلى الاسوارى وعباد بن سليمان وأبو جعفر الاسكافى وأبو الحسين الصالحى وصالح قبه ثم الجعفران : جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب .

**الطبقة الثامنة :** وعلى رأسها أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ( تلميذا الشحام ) ، أبو مجاهد أحمد بن الحسين البغدادى ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان الخياط ( مؤلف كتاب الانتصار ) ، أبو القاسم عبدالله بن أحمد البلخى الكعبى وأبو العباس الناشء★ .

---

★ من هذه الطبقة أيضا ابن الراوندى الذى خرج على المعتزلة مؤلفا كتاب فضائح المعتزلة ، يقال انه تشيع ويقال انه الحد وقد ألف الخياط كتابه : الاشعار والرد على ابن الراوندى الملحد ، وهو أول كتاب لمؤلف معتزلى وصلنا فى العشرينات من هذا القرن بعد أن كنا نعرف آراء المعتزلة من كتب خصومهم .

**الطبقة التاسعة :** أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي ، ويبدو أنه في هذه الفترة الزمنية - النصف الأول من القرن الرابع الهجري - امتزجت معتقدات الشيعة بأراء المعتزلة ومن ثم نجد في هذه الطبقة رجالا من كبار مفكرى الشيعة كابى سهل النوبختي والحسن بن النوبختي : صاحب كتاب فرق الشيعة .

**الطبقة العاشرة :** وهم تلاميذ أبى هاشم الجبائي وأشهرهم أبو علي بن خلاد وأبو عبدالله الحسين بن علي البصري وأبو اسحق بن عباس وأخت أبى هاشم وابنه أحمد .

**الطبقة الحادية عشر :** وعلى رأسها قاضى القضاة أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد الهمداني وقد تتلمذ على أبى هاشم الجبائي ثم رجال من أئمة الشيعة الزيدية ومفكريهم من أمثال أبو عبدالله الداعي محمد ابن الحسن ابن القاسم ابن الحسن ابن عبدالرحمن بن القاسم بن الحسن ابن علي بن أبى طالب ، أبو العباس الجسني ، الامام المؤيد بالله واخوه الامام أبو طالب ، محيي بن محمد العلوي .

**الطبقة الثانية عشرة :** أبو رشيد النيسابوري ، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين العلوي .

ومذهب المعتزلة قد ظهر بالبصرة ثم ظهرت مدرسة له ببغداد ، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة وتشكلان التيارين الرئيسين للاعتزال ، وهذا جدول يتضمن أهم رجال المدرستين :



## معتزلة بغداد

## معتزلة البصرة

الطبقة الرابعة : واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) — عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)

الطبقة الخامسة : عثمان الطويل — حفص بن سالم — الحسن بن زكوان

الطبقة السادسة } أبو الهذيل العلاف (٢٣٥) — أبوبكر الاصم — معمر بن عباد (٢١٥هـ)  
السادسة } إبراهيم النظام (٣٥٦هـ) — أبو موسى الأنصاري — هشام الفوطي (ت ٢١٨هـ)

بشر بن المعتمر (ت ٢١٩هـ)

ثباجة بن الأشترس (ت ٢٣٤) — أحمد بن أبي دؤاد (ت ٢٤٠) —

أبوموسى المردار (ت ٢٢٦) — جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ) —

جعفر بن حرب (ت ٢٣٦هـ) — أبو الحسين الخياط (ت ٣٩٠هـ) —

عيسى بن هيثم الصوفي — أبو جعفر الاسكافى (٣٤٠)

أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ)

الطبقة السابعة :

الجاحظ (ت ٢٥٩هـ) — يوسف الشحام (ت ٢٣٣هـ)  
عباد بن سليمان (ت ٣٠هـ)

الطبقة الثامنة : أبو علي الجنائي (ت ٣٠٣هـ)

الطبقة التاسعة : أبو هشام الجبائي (ت ٣٣١هـ)

الطبقة العاشرة : أبو علي بن خلاد — الحسين البصري (أبو عبد الله بن علي) (ت ٣٦٩هـ)

الطبقة الحادية عشرة : القاضى عبد الجبار ابن أحمد (ت ٤١٥هـ)

الطائفة الثانية عشرة : أبو رشيد النيسابوى — الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) أبو الحسين البصري (محمد علي بن الطيب) (ت ٤٣٦هـ)

## الأصول الخمسة

تجمع رجال المعتزلة أصول خمسة لا يعد معتزليا من لا يؤمن بها كلها ، يقول الخياط (١) : لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ويخالفوننا في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعبارة الخياط تفيد تداخل آراء الفرق الاسلامية كاتفاق الجهمية والمعتزلة في التأويل واختلافهم في القدر ومن ثم لا يعد الجهم معتزليا .

ولم يظهر اصطلاح « الاصول الخمسة » فضلا عما تفرع عنه من نظريات في عهد المؤسس الاول — واصل بن عطاء — ، فقد كانت بعض الموضوعات في عهده — على حد تعبير الشهرستاني — غير نضيجة ، بل ان كثيرا من المسائل لاسيما ما يتصل منها بدقيق الكلام لم ينشأ الا لدى رجال الطبقة السادسة وعمل رأسهم من يعد المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة وأعنى به « أبو الهذيل » العلاف .

أريد أن أقول اذا عرضنا للاصول الخمسة فانما نعرضها وقد اكتمل المذهب ونضجت الموضوعات .

---

(١) الخياط : الانتصار تحقيق نيبرج ص ١٢٦ - ١٢٣

## الأصل الأول — التوحيد

### أ — التنزيه :

يتفق المسلمون جميعا على توحيد الله ، ولكن المعتزلة تعنى بالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين ، وقد جاء قولهم فى التوحيد معارضا للتصور اليهودى لله من جهة وآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى ، فالحل لدى المعتزلة « ليس كمثله شيء » ، تلك آية محكمة تؤول فى ضوءها كل آيات يدل ظاهرها على اتصاف الله بأوصاف المخلوقين ، لينس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ( انكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسما وعلى فكرة العهد القديم ان الله خلق آدم على صورته ) ، ولاشخص ولا جوهر ولا عرض ( انكار على المسيحية امكان تشخص الله أو انه جوهر يتقوم بأقانيم ) ، ولابذى لون ولا طعم ولا رائحة (انكار على اليهودية أنه ذو وفرة سوداء أو بيضاء) ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ( انكار على الحشوية والمشبهة اعتقادهم أن النبى ليلة المعراج قد صافحه وأحس برد أنامله على كتفه ) ، ولاطول ولا عرض ولا عمق ( انكار على المجسمة أيضا تصورهم الاله منبعه أشبار بشبر نفسه ) ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ( تأويل لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه ) ، ولا يتبعض فليس بذى أبعاد وأجزاء أو جوارح وأعضاء ( دحض لتصورات غلاة المجسمة الذين أجروا على الله كل الجوارح من صفات المخلوقين عدا الفرج واللحية ) وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ( انكار على الصفائية تصورهم الله مماسا أو محاذيا للعرش ) ، ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، تقدر عن ملامسة النساء أو اتخاذ الصاحبة والابناء ، لا تحيط به الاقدار ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ( انكار على اليهود تصورهم الله نادما على طوفان نوح حتى مرض ورمدت عيناه فعادته الملائكة ) ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثبته به ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، شيء لا كالأشياء ★ ، عالم قادر على لا كالعلماء القادرين الاحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على انشاء ما أنشأ وهما خلق شيء بأهرون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ( انكار على اليهودية تصورها أن الله قد استراح في اليوم السابع بعد ان خلق السموات والارض في ستة ايام ) ، ولا يجوز عليه تحصيل المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الاذى والآلام (١) ( انكارهم على المشبهة تصورهم رضى الله أو غضبه أو سخطه بما يفيد الانتقال من حال الى حال ومن انفعال الى انفعال )

ظاهر مما سبق أن معظمها صفات سلب لنفى كل تصور بشرى عن الله - ليس كمثله شيء - ، ولم يقصد المعتزلة نفى أدنى مماثلة أو

---

★ استندوا في قولهم الله شيء الى الآية ٩١ من سورة الانعام : قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم .  
(١) الأشعرى وتحقيق محيى الدين عبد الحميد : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧

مشابهة بين الله والانسان فحسب بل اننا لا نعلم شيئا عن ذات الله، فكل ما يدور بتصور الانسان أو وهبه فالله بخلاف ذلك ومع ذلك يمكن أن يتصف بصفات ايجابية بعضها ينفرد به الله كالوحدانية والقدم والصدية وهي صفات ايجابية لفظا سلبية معنى ، فالوحدانية تعنى نفى الشريك عنه والقدم يعنى نفى الحدوث عنه والصدية تعنى احتياج الموجودات اليه مع عدم احتياجه الى شيء ، أما الصفات الايجابية لفظا ومعنى والتي اثبتها المعتزلة من صفات الذات فهي القدرة والحياة والعلم وهي صفات يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل .

ولا يعنى امكان اطلاق هذه الصفات — القدرة والعلم والحياة على الانسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله ، لان هذه الصفات انما تطلق على الله لذاته بينما تطلق على الانسان لمعنى خارج عن ذاته .

ومع هذا التنزيه المتعالى لله عن كل صفات المحدثين ، فان الامر لا يخلو من صعوبات ، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات والبعض يتعلق بصفات الله الخبرية التي قد يفيد ظاهرها التشبيه .

#### ب - صفات الله عين ذاته :

انه مع جهلنا بحقيقة الذات الالهية فانه يمكن أن نصفها بصفات دون أن يفيد ذلك التشبيهية ، ولفهم الموقف المعتزلى فى هذا الصدد لابد أن نضع فى الاعتبار أن المعتزلة قد أرادوا الرد على فكرة الاقانيم لدى النصارى ، ان القول بأن الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أى صفات — هي الوجود والعلم والحياة — قد أدى الى الاعتقاد باستقلال الاقانيم عن الجوهر والى اعتبار الصفات أشخاص والى تجسد الاقنوم الثانى — أقنوم العلم — فى الابن ، فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر ، واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها ، فصفات الله ليست حقائق مستقلة وانما هي اعتبارات ذهنية ، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر الى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك



لتعدد في ذاته ، فيمكن أن نصف الجوهر مثلا بأنه متميز وقائم بذاته وقابل للعرض ، كذلك الذات الالهية واحدة وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبار فيقال عالم ونعني اثبات علم هو ذاته ونفى الجمل عن ذاته ، ويقال قادر ونعني اثبات ذاته ونفى العجز ، (١) فالله حي عالم قادر بذاته لابهية وعلم وقدره زائدة على ذاته ، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته ، أما من اثبت معنى أو صفة قديمة زائدة على ذاته فقد اثبت الهين (٢) ، لانه لو كانت الصفة مستقلة بذاتها زائده على الذات قائمة بنفسها - وذلك هو التصور المسيحي - لتعددت الصفات الازلية ومن ثم تعددت الالهة ، ان حمل الصفات على انها معان قائمة بالذات تجعل الله جوهرًا تلحقه الاعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشده ، وانما الله عالم وعلمه هو هو ، قادر وقدرته هي هو ، حي وحياته هي هو ، أى أن علم الله هو الله وكذلك الامر في كل من القدرة والحياة : وحدة مطلقة بين الذات والصفات ، ولكن ما الفرق اذا بين قولنا عالم وبين قولنا قادر ، يرد المعتزلة : لاختلاف المعلوم عن المقدور ، فاذا قلت : الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا ، واذا قلت قادر أثبت له قدرة هي الله ونفيت عنه عجزا ، واذا قلت لله حياة اثبت له حياه ونفيت عنه موتا ، أو بتعبير آخر : معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، واختلاف حمل الصفات على الذات انما يرجع الى اختلاف أضدادها المنفيه عن الله ، فاختلف كونه عالما أو كونه قادرا أو كونه حيا انما يرجع لاختلاف أضداد هذه الصفات من جهل وعجز وموت (١)★.

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام نشرة جيوم ص ١٩٢/١٩٤

(٢) الشهر ستانى وتحقيق محمد بن فتح الله بدران : الملل النحل ص ٦٥

(٣) الاشعرى مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٣

★ نظرا لتحامل كتاب الفرق من خصوم المعتزلة عليهم من أمثال الاشعرى والبغدادى والشهر ستانى ، ولان وجهة نظر المعتزلة لم تصلنا حتى وقت

والعلم والقدرة والحياة صفات ذات ، ذلك أن صفات الله على

قريب الا من خلال كتب الخصوم المتحاملين عليه الامر الذى ضلل بعض الكتاب المحدثين من مستشرقين واسلاميين ، فقد ردوا فكرة صفات الله عين ذاته الى مصادر اجنبية أو بالاحرى يونانية ، فقول معمر بن عباد لا تفرقة بين العالم والمعلوم بالنسبة لعلم الله قد تأثر فيها أرسطو ، المحرك الاول عاقل ومعقول راجع: البيرنصرى: فلسفة المعتزلة ج ١ ص ٥٤، على مصطفى الخرابي : أبو الهذيل: العلاف ص ٣٤ وما بعدها ، زهدى جار الله : المعتزلة ص ٦٦ وردنا على ذلك :

١ — ان فكرة الالهية فبه مضطربه فى الفلسفة اليونانية حتى لدى أكبر فلاسفتهم كأرسطو بينما بلغت ذروة ما بلغت من نضج فى دين سماوى كالاسلام فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها .

٢ — لا بد من تفهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة : أنهم فى الصف الاول دفاعا عن الاسلام ضد الديانات الاخرى ، فالموقف الذى تفرضه الخصومة أن تصاغ الآراء على نحو متعارض ومخالف تماما لمعتقدات الخصوم نان اتهمت اليهودية بالتشبيه والتجسيم تطرف المعتزلة فى التنزيه، وأن قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلة هذا الاعتقاد بتصور وحدة مطلقة بين الذات والصفات ، وإذا كانت فرق اسلامية قد تساهلت فى التشبيه (المشبهة) أو بوصف الله بأنه جوهر (فلاسفة الاسلام) فلأنهم ليسوا فى موقف مواجهة مع خصوم ، الموقف المعتزلى يفرض اذا تصور الاسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله : تعديل لليهودية فى تشبيهها الخالق بالمخلوق أو اضافة صفات انسانية على الله ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزية المطلق لله ، تعديل للمسيحية فى تشبيهها مخلوق بالخالق أو اضافة صفات الالهية على الانسان ومن ثم التزمت المعتزلة بوحدة مطلقة بين الصفات والذات .

٣ — لا ننكر تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية فى دقيق الكلام أما جليل الكلام الذى يتصل بالله وصفاته فذلك ما نستبعده تماما .

وجهين : صفات أزلية يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها ، وصفات  
نسبى يقتضى اتصاف الله بها وجود المنعول ككونه خالقاً  
أو رازقاً ، كما أنه يمكن أن يوصف الله بها وبأضدادها ( المحيى -  
الميت ) ( المنتقم - الغفور ) ( الجبار - الرحيم ) ( المعز - المذل ) .

### ج - تأويل الصفات الخيرية :

صعوبة أخرى واجهها المعتزلة بعد أن ذهبوا فى التنزيه الى حد  
نفى أدنى مماثلة بين الله والانسان الا وهى الآيات التى توهم التشبيه،  
وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسقى مع تنزيههم المطلق لله ، وقد  
استخدموا فى التأويل إحدى طرق ثلاثة :

١ - ثراء اللغة فى دلالة اللفظ على عدة معانى ★

٢ - بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز  
والاستعارات والكنايات ، وذلك أكثر تأويلاتهم للآيات المتشابهة .

٣ - تحريف بسيط فى قراءة بعض الآيات مستندين الى تعدد  
القراءات ★

لقد تأول المعتزلة الآيات التى يفيد ظاهرها أن لله يداً أو وجهاً  
أو عيناً « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل

---

★ « واتخذ الله ابراهيم خليلاً » حيث أن الله لا يصادق أحداً لأن  
ذلك يتضمن استثناس الصديق بصيقه فالخلة هنا لا تعنى الصداقة وانما  
من معانى الخلة الاحتياج أى أن الله جعل ابراهيم محتاجاً اليه دوماً لا  
يعتمد على أحد سواه .

★★ « من شر ما خلق » لتأفى فكرة خلق الله للشر يقرأونها هكذا  
« من شر ما خلق » فتصبح ( ما ) نافية وليست اسم موصول أى من  
شر لم يخلقه الله .

يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » ( المائدة : ٦٤ ) ، معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل ، وقوله « بل يدها مبسوطتان » تعبير مجازي يدل على اثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه ، لان غاية ما يبذله السخى أن يعطى بيديه جميعا فيبنى المجاز على ذلك (١) ، واليد عموما تفيد النعمة ، أو التأييد والنصرة « يد الله فوق أيديهم » (الفتح: ١٠)، أو تشير الى ذات الله « لما خلقت بيدي » ( آل عمران : ٧٥ ) « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما ٠٠٠ ( يس : ٧١ ) ٠

«ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (الرحمن: ٢٧)، «انما نطعمكم لوجه الله » ( الانسان : ٩ ) وجه الله هو الله ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان (٢) ٠

« ولتصنع على عيني » ( طه : ٣٩ ) أى برعاية منى ★ — الخطاب موجه الى موسى « ان اصنع الفلك بأعيننا » المؤمنون : ٢٧ ) أى بعلم منا ٠

كذلك أنكر المعتزلة كل معنى حسى يفيد لفظ الاستواء فى قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» (طه: ٥) ، فالاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمكن والشاعر يقول :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مراق

والله فى كل مكان — دون أن يفيد ذلك وحدة الوجود — أو بالاحرى لا يحصره مكان محدود ، ومن ثم أولوا الآيات التى تفيد ( الفوقية ) فقوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل: ٥٠) ان علقت : من فوقهم بيخافون فمعناه ان يرسل عليهم عذابا من فوقهم ، وان علقتهم بربهم فمعناه يخافون ربهم عاليا لهم وقاهرا كقوله « وهو

(١) الزمخشري : الكشف ج ١ ص ٢٢

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦٩

✽ وكذلك مفهوم الآية «وأصبر لحكم ربك انك بأعيننا » (الطور : ٤٨)

القاهر فرق عباده « (الانعام : ١٨) » وانا فوقهم قاهرون « (١)  
( الاعراف : ١٢٧ ) •

وقد تفيد الفوقية الرتبة كما يقال الذهب فوق الفضة والامير  
فوق الوزير •

كذلك اولوا الآيات التى تفيد النزول أو المجيء أو العروج لنفى  
افادتها الحركة « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب » (الكهف : ١)  
« أنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا » ( الانسان : ٢٣ ) ، « وجاء  
ربك والملك صفا صفا » (الفجر : ١٢) ، هل ينظرون الا أن تأتيهم  
الملائكة أو يأتى ربك « (الانعام: ٥٨) ، « يدبر الامر من السماء الى  
الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون «  
(السجدة : ٥) ، فالله لاينزل ولايجىء ولايصعد ، ولاينزل من عنده شيء  
أو يصعد اليه شيء صعودا ماديا فى قوله تعالى : اليه يصعد الكلم  
الطيب والعمل الصالح يرفعه « (فاطر : ١٠) ، لان كل ما يتصل بالله  
خارج من معنى كل حاس ومحسوس ، فالمراد بالنزول الاحسان والرزق  
كقوله تعالى - وأنزلنا الحديد « (الحديد: ٢٥) « وأنزل لكم من الانعام «  
(الزمر : ٦) ومعلوم أن الحديد أو الانعام لم تنزل من السماء فالنزل  
مطلق الوصول ، كذلك الصعود انما يفيد فضل الكلم الطيب والعمل  
الصالح وعلوهما •

وآيات «المعية» والقرب لدى المعتزلة مجازية « وهو معكم اينما  
كنتم » (الحديد: ٤) « ان الله مع الذين اتقوا ٠٠٠ » ( النحل : ١٠٨ )  
اننى معكما أسمع وأرى « (طه: ٤٦) ، «ونحن أقرب اليه من حبل  
الوريد « (ق : ١٦ ) «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم» (المجادلة٧)  
فهذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة، اذ حقيقة المعية المخالطة والمجاورة  
وهى منفية عنه قطعاً ، ولكنه تعالى قريب لا بمجاورة بعيد لا بمفارقة ،



فمعنى «المعية» المعونة والتأييد وكذلك القول في القرب (١) .

كذلك استبعد المعتزلة الدلالة الحسية للنور في قوله تعالى : «الله نور السموات والارض ٠٠ ( سورة النور : ٣٥ ) ، فكل عاقل يعلم بالضرورة أن الله ليس هو ذلك النور المنبسط على الجدران ولا هو النور الفائض من جرم الشمس أو القمر ، وإنما المعنى : الله منور السموات والارض ، وقد تعنى : الله هادى أهل السموات والارض كما أن النور يهدى الى السبيل (٢) .

هكذا أراد المعتزلة تنقية تصورنا لله من كل أثر حسي ، وتخليص فكرة الألوهية من شوائب الاسرائيليات والمجسمة والمشبهة ، ولكن قد يقال : أن آيات التشبيه كثيرة — وهذا مستند من ذهب الى التجسيم والتشبيه ، ولكن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصورا ، ذلك أن الجسمية على حد تعبير ابن خلدون تقتضى النقص والافتقار (٢) ★

(١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة ص ٣٧٨/٢٥٠  
(١) نفس المرجع ص ٣٥٩ ، ويتشدد المعتزلة فى نفى تسمية الله بالنور لأن فى ذلك تردى الى اعتقاد المجوس أو الثنوية بالألوهية النور

(٢) ابن خلدون : المقدمة طبعة المطبعة البه ص ٢٣٥

★ الاسلام دين تنزيه ومع ذلك فبين المسلمين مجسمة فضلا عما فى آيات الكتاب مما يفيد ظاهره التشبيه ، ودليل ذلك أن القرآن قد نزل بلغة العرب ووفقا لتعبياتهم ، ذلك أن اللغة ألفاظ اتفاقية أوجدتها المجتمعات للدلالة عما هو كائن فى عالمنا ، ومن ثم فإن اللغة — أية لغة — قاصرة عن التعبير عن كل ما يجاوز عالم الشهادة بما فى ذلك الذات الالهية ، ومن ثم فإن حمل مصطلحات هذه اللغة والفاظها على أشياء فى عالم غير عالمنا إنما لابد أن يكون سبيل المجاز لا الحقيقة ، فى مجلس أبى سليمان السجستاني المنطقى — فى القرن الرابع الهجرى — تساءل أحد الجالسين : هل يفعل البارئ ضرورة أم اخبارا أم ماذا ؟ وبرد أبو سليمان : أنه ليس ضرورة كضياء الشمس من الشمس ، وليس اختيارا كفعلنا الذى يقتضى الانفعال ، وإنما يفعل بفعل اشرف لا اسم له عندنا ، لأننا انما نعرف الاسماء التى قد عهدتها أعيننا أو عدوها محكمة : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (الانعام: ١٠٣) ،

وقد استند المعتزلة فى تأويلاتهم الى منهج محدد ، هو رد متشابه الآيات الى المحكم ، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم فى التنزية المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر ، فكل الآيات التى يفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أولوها فى ضوء الآية المحكمة « ليس كمثله شئ » .

#### د - نفى رؤية الله يوم القيامة :

أنكر المعتزلة امكان رؤية الله بالابصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء ، وذلك كله محال فى جنب الله ، واستندوا فى ذلك الى آيات وحين طلب موسى من ربه أن ينظر اليه « قال لن ترانى » (الاعراف: ١٤٣) ، وأولوا الآيات التى توهم امكان الرؤية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة: ٢٣) فناظرة بمعنى منتظرة ، فنحن نقول : أنا ناظر ما يصنع بى بمعنى منتظر ★ ، وان استحالت الرؤية الحسية لله فلا يمنع المعتزلة امكان الرؤية القلبية أى العلم به أو بذاته التى تخفى علينا فى الدنيا (١) .

على أن هناك حديثا عن قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليله البدر فقال : انكم سترون ربكم

---

شبهها لها ، والناس اذا عدموا شيئا عدموا اسمه ، ومن ثم نلجأ — فى التعبير عن طبيعة الفعل الالهى — الى اشارات بصفات وتشبيهات تقوم لنا من بعدمقام الاسماء الفائتة ولكن لها فينا أعبالا رديئة وإبهامات فاسده ، وذلك اذا فهم التشبيه على ظاهره ، ثم يذكر السجسانى مثالا لطيفا : الله لا اله الا هو ، لو قال لك رجل لم خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ لما كان عندك الا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى من ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لاخبر به عن الله .

هذا وقد ذهب أبو على الجبائى الى أن « الى » فى قوله « الى ربهم ناظرة » اسم وليس حرف جر بمعنى نعمة والمعنى : وجوه يومئذ ناضرة لنعم ربها منتظرة

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١٨

يوم القيامة كما ترون هذا (واشار الى القمر ) لاتضامون (أى لاتتزامون) فى رؤيته ، يعتبر المعتزلة هذا خبر واحد حديث آحاد لا يوجب الاعتقاد ولو قاله الرسول لوجب تأويله وحمله على العلم أى أنه عليه السلام قد بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم فى الآخرة ضرورة بلا كلفة ولا نظر (١) .

أى تعلمون أن لكم ربا لا تشكون فيه كما لا تشكون فى القمر أنه قمر (٢) .

ودع أن أكثر المعتزلة قد ذهب الى أن الله سميع بصير فى الحقيقة لا على المجاز فانهم جميعا قد أنكروا القول : أن الله بصير ببصر ، لان ذلك يقتضى الآله أو الجارحة من الاذن أو العين ، فتأولوا صفة السميع أو البصير على معنى العلم بالسموعات والمرئيات (٣) .

#### هـ - كلام الله ... القرآن مخلوق :

كلام الله : محدث أم قديم؟ من أكثر الموضوعات التى أثارت اختلافا عنيفا بين المعتزلة من جهة والحنابلة من جهة أخرى زمن المأمون والمعتصم على الخصوص ، وقد بلغ الخلاف الى حد اراقه الدماء وكانت المشكلة سبب محنة الامام أحمد ابن حنبل ، فضلا عن أنه ربما ترجع تسمية علم الكلام الى هذه المشكلة (كلام الله : محدث أم قديم) .

الكلام لدى المعتزلة - شأنه فى ذلك السمع والبصر - ليس صفة من صفات الذات ، فكلام الله - بما فى ذلك القرآن - ليس أزليا ، اذ

---

(١) القاضى عبد الجبار وتحقيق فؤاد سعيد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٨ والعبارة لابی على الجبائى من شيوخ معتزلة البصرة نشره الدار التونسية ١٩٧٢

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، والشهر ستانى «نهاية الاقدام ص ٢٤١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة : ص ٢٣٣

كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد وكل ذلك يقتضى وجود المأمور أو المنهى أو الموعود ، ولو كان الكلام صفة أزلية لاصبح القرآن قديما ولشارك الله فى الألوهية، ذلك أن القدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو اله ، اننا نجد للقرآن صفات لا يتصف بها القديم ، فالقرآن يتجزأ ويتبعض ، فيقال ثلثه وربعه ونصفه . . . ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة ، هو محكم مفصل : « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت » (هود : ١) ومن ثم فهو مركب ، وهو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، كل ذلك يوجب كونه مخالفا للقديم كما نجد القديم مخالفا له من حيث كونه سبحانه عالما حيا قادرا سميعا بصيرا ، كل ما كان مخالفا للقديم فهو محدث (١) .

واذا كان فى القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد ، فان من حكم الامر أن يصادف مأمورا ، فلا يصح أن تصدر « أقيموا الصلاة » ولم يكن فى الازل من يقيمون الصلاة ، اذ محال أن يكون المعدوم مأمورا ومن ثم محال أن يكون أمر الله أزليا ، انه لابد أن يختص الكلام بمحل ، ويستحيل وجود كلام لا فى محل كما يستحيل وجود لون لا فى جسم ، ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديما (٢) .

وفى القرآن خطاب الى موسى مخالف للخطاب الى محمد ، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ، ثم أن أحوال الامتين - أمة محمد - مختلفتان والقصة التى جرت ليوسف وأخوته غير القصة التى جرت لأدم ونوح وإبراهيم ، واذا كانت هذه الاحوال مختلفة استحال أن يكون الكلام صفة أزلية لله ، والا لحقت ذاته التغير اللازم عن تغير المحدثات .

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة ، وكلمات مجموعة ولها مفتتح ومختتم ، وأجمعت الامة على أنه بين أيدينا ، نقراه بالسنتنا ونحسه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا ، ومحال أن يكون هذا كله وصفا لصفة الله .

---

(١) - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٧ ص ٦٣

(٢) المرجع السابق ص ٨٧

الى جانب هذه الادلة العقلية قدم المعتزلة أسانيد عقلية أهمها قوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (الحجر:٩) ، ثم وصف الذكر - أى القرآن - بأنه محدث : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » (الانبيا:٢) « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث » (الشعراء:٥) ، وكل محدث فهو مخلوق ، والقرآن قد سبقته كتب منزلة « ومن قبله كتاب موسى » (هود : ٦) وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديما .

والله قادر على أن يغير القرآن كله أو بعضه أو يبدله بغيره أو يأتي بمثله أو يزيد فيه « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (الكهف:١٠٩) ، أو ينسخ من آياته « ما تنسخ من آية » (البقرة:١٠٦) ، وما يتبدل ويتغير فهو محدث .

على أنه لما كان لفظ الخلق لم يرد صراحة في كتاب الله في وصف القرآن فقد استند المعتزلة الى قول الرسول : ان الله خلق القرآن عربيا في كلامه .

ومع أن موقف المعتزلة من مشكلة «كلام الله» أو «خلق القرآن» فرع من تصورهم للتوحيد ، ذلك أن انكار الاعتقاد بخلق القرآن يعنى اثبات قدمه ، وكل ما هو قديم فهو اله ، فانفراد الله بالالوهية يقتضى انفراده بالقدم والقول بحدوث القرآن أو خلقه ، فالمشكلة من الناحية الكلامية البحثية ما كانت لتقتضى تلك النتائج الخطيرة التي أثارها في تاريخ الفكر الاسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة ، فهم لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه والتجسيم أو مسألة رؤية الله يوم القيامة ، ولكنها اتخذت طابعا مثيرا حين اختلطت بالسياسة ، ولاشك أن معتزلة بغداد وعلى رأسهم أحمد بن أبي دؤاد وشامة بن الأشرس قد دفنوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها



بالمقتل والحبس والجلد وقطع الارزاق حتى أضحت محنة للحنابلة وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل الامر الذى أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة المعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم فى عهد المتوكل بعد أن كانت الوزارة لهم فى عهد المأمون حتى كان التيار المعادى للمعتزلة غارما انتهى الى قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسها الزيدية .

ولكن ما الذى دفع المعتزلة الى هذا التعصب الذمى الذى وصم حركتهم كلها بسبب هذه المشكلة وصمة تتنافى مع كونهم أصحاب نزعة عقلية لا تعرف الجمود ؟ وماذا فى الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق من اثاره تستحق استبعاد الدولة ؟ ولماذا اختص المعتزلة القول بخلق القرآن لفرضها عقيدة على العلماء والعامة حين دانت لهم الدولة ؟

ومن ناحية أخرى أصر خصوم المعتزلة من الحنابلة على تحديدهم وتحملوا فى سبيل ذلك الحبس والجلد كأن القول بخلق القرآن شرك يستشهد المرء دونه .

أما اصرار المعتزلة على فرض الاعتقاد بخلق القرآن على المسلمين: علمائهم وعامتهم فيمكن أن نستشف سببه من الكتب التى أرسلها الخليفة المأمون الى عماله بايعاز من وزيره المعتزلى أحمد بن أبى داود فقد جاء فى كتابه الثالث الى عامله على بغداد اسحق بن ابراهيم : ومما بينه أمير المؤمنين برويته ، وطالعه بفكره ، فتبين عظيم خطره ، ما ينال المسلمون من القول فى القرآن ... واشتباهاه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا .. وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق اذا كان كلمة الله .

خشى المعتزلة اذا أن يضاهى المسلمون - حين يعتقدون بقدوم كلام الله أو بالاحرى قدم القرآن - المسيحيين اذ يعتقدون بقدوم كلمة الله - اقنوم الابن - ومن ثم الوهية المسيح ، لقد توهم المعتزلة أن القول

بقدم القرآن انما يترتب عليه أن يحل القرآن فى نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى اذ كلاهما : القرآن والمسيح كلمة الله ★

ولم يكن موقف المعتزلة وظروف فرضهم الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة رسمية مفهوما تماما من علماء سائر الفرق فضلا عن العامة ، ولم يلتبس المعتزلة فى سبيل دعوتهم الحكمة أو الموعظة الحسننة وانما التمسوا اسطورة الدولة ★ ، ولكن ماذا عن الموقف المعارض ؟ لماذا تشبث الحنابلة فى التصدى للمعتزلة ؟ ولماذا تبنوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ؟

---

★ نشير الى ما سبق ذكره فى الفصل الخاص بين الاسلام والمسيحية وأن يوحنا الدمشقى هو من أثار هذا الخلط بين « كلمة الله » Logos وبين كلام الله The word of God فقد ألف كتابا ليجتج به المسيحي على المسلم : بمسمى السيد المسيح فى القرآن ؟ سيجيب المسلم : كلمة الله وروح منه ، اذا فأسأل المسلم : هل كان الله قبل مولد المسيح من مريم ولا كلمة معه ؟ اذا سينقع المسلم ، كان لابد اذا أن يتبنى المعتزلة القول بحدوث كلمة الله سواء أطلقت على اذا المسيح أم على كلام الله فى مواجهة المسيحيين واعتقادهم بازلية المسيح ومن ثم الوهيته •

★ من قصر النظر فرض العقائد أو المذاهب بواسطة الدولة اذ أن نجاحها مؤقت والنتيجة دائما عكسية ، والامثلة من التاريخ مؤيدة : حاول أختاتون فرض عقيدة التوحيد مع سموها فاففق لاته كان ملكا ولو كان كاهنا أو داعية دينية لما انتهت العقيدة بموته ، فرض المأمون عقيدة خلق القرآن فدفع المعتزلة الثمن غاليا ، فرض الخلفاء الفاطميون التشيع على المصريين فلم يصبح بين المصريين منذ عهد الابويين شيعى واحد ! وصدق هيجل : الدرس الوحيد الذى نتعلمه من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ !

### يتلخص موقف الحنابلة في نقطتين :

الاولى : معارضة حق الدولة أن تفرض مذهباً عقائدياً على الناس :  
فحين أحضر شيخ من الحنابلة الى أحمد بن أبي دؤاد ، خاطب الأخير  
بقوله : ان هذا الرأي — أى الاعتقاد بخلق القرآن — لم يدع رسول  
الله اليه ، ولا علمه للصحابة ، ولم يفرضه أحد من الخلفاء الراشدين  
وكيف يستحدث معتقد لم يلزم الرسول به المسلمون ، وإذا كان الرسول  
قد آمن بذلك ولم يلزم به الناس فأى حجة له فى أرغام الناس على  
ذلك (١) ؟ ★★

الثانية : معارضة فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة : كان  
الحنابلة يصرون فى أول الامر أنهم ليسوا من علماء الكلام وإنما من  
الفقهاء والمحدثين الذين لا يتجاوزون رأياً لم يرد صراحة فى كتاب الله ،  
فيقولون القرآن كلام الله ويصفونه بأنه مجعول أو محدث لورود هذين  
اللفظين فى آيات الكتاب ، ولا يصفونه بأنه مخلوق لانه لهم ترد أية  
بذلك ، وقد أصر الامام أحمد بن حنبل أن لا يتجاوز الى وصف لم يرد  
فى كتاب الله .

ومن ناحية أخرى أراد الامام أحمد ان يغير مجرى الاهتمام الى  
الفقه ، فحين واجه عبد الرحمن بن اسحق بادره ابن حنبل بسؤاله فى  
مسألة فقهية — المسح على الخفين — حتى صاح ابن أبى دؤاد فى تعجب :  
انظروا رجلاً هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر فى الفقه (٢) .

والواقع أن هذه الواقعة تكشف عن اختلاف موقف الفرقتين :  
اهتمام المعتزلة بالكلام واعتباره أولى موضوعات الدين بالاهتمام ، وانشغال  
الحنابلة بالفقه أو بالأحرى ما تحته عمل ، وقد عبر عن ذلك أبو العتاهية

---

(١) ولتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٦٨ ، ١٧١

(٢) المرجع السابق ص ١٣٨

★★ استدراك : صدر كلام الشيخ من منطلق دينى لاسيما .

فى هجاء أحمد بن أبى داود بعد أن انتصر الخليفة المتوكل لاهل الحديث  
والفقه :

لو كان رأيك منسوباً الى رشيد      وكان عزمك عزماً فيه توفيق  
لكان فى الفقه شغل لو قنعت به      عن أن تقول كلام الله مخلوق  
ماذا عليك وأهل الدين يجمعهم      ما كان فى الفرع لولا الجهل والموق (١)

على أن الحنابلة لم يتخذوا موقف الرفض من تسلط المعتزلة فحسب  
بل تبنوا وجهة النظر المعارضة : كلام الله غير مخلوق أو كلام الله قديم ،  
اذ أن موقفهم لاتفرضه خصومة المسيحية كما هو حال المعتزلة ، وانما  
تفرضه ملايسات أخرى ، فلقد كان الحنابلة — وهم فقهاء ومحدثون —  
أقرب الى العامة من المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة ، اذ هم يعطون  
العامة فى المساجد وليسوا مجرد مدرسة فكرية ، لقد كانوا يدركون  
خطورة اعتناق العاة لعقيدة خلق القرآن ، ليس لان الادله العقلية أعسر  
من أن تهضمها عقول العاة فحسب ، وانما لان القول بأن القرآن مخلوق  
قد ارتبط فى وجدان العامة بسوء فهم على درجة كبيرة من الخطورة ★ ،  
فمن ناحية لقد كاد يلتبس عليهم لفظ الخلق بلفظ الاختلاق ، بل أن هذا  
المفهوم من معانى لفظ « الخلق » وليس مجرد تشابه لفظي ، فقد اشار  
القاضى عبد الجبار المعتزلى الى ذلك بقوله : فان قيل : اليس قوله تعالى :  
« وتخلقون افكا » أريديه كونه كذبا ، فما انكرتم : اليس من ان القرآن لا  
يوصف بذلك لما فيه من ايها كونه كذبا . . . اليس يقولون قصيدة  
مخلوقه مختلفة معنى انها كذب ، وعلى هذا الوجه يقول القائل : خلقت

(١) تاريخ الطبرى ج ١١ ص ٤٦ وضحي الاسلام لأحمد أمين ج ٣  
ص ١٨٦ الموق يعنى التعصب للرأى الى حد التشنج .

★ حين حاول أحدهم أقناع الامام أحمد بن حنبل أن لاجرج عليه  
أن قال بخلق القرآن ليخلص نفسه من الحبس والجلد أطلق عبارته :  
بضلال العالم يضل خلق كثير ، ولا يتم ذلك عن شجاعة أدبيه اذ تمسك بالمبدأ  
والعقيد : فحسب وانما خشية أن يضل الناس اذا اعتنقوا القول بخلق  
القرآن .

حديثا واختلقته (١) .

هذا وقد منع الخليل بن أحمد وصف كلام الله بالمخلوق لان الكلام متى وصف بالخلق فالقصد به الكذب ، كذلك كلفت العامة تنشد في الاسواق زمن المتوكل :

لا والذي رفع السماء بلا عمامد للنظر  
ما قال قائل في القرآن يخلقه الاكفر  
لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر

فالخلق في أفهام العامة معارض لكونه منزلا مرادف لكونه مختلفا الامر الذي لم يتبينه المعتزلة بعد أن حجبت السلطة ... فضلا عن التعصب للرأى أعمى بصيرتهم ، فجانبهم التوفيق اذ لم يستبدلوا بالخلق لفظا آخر مثل (محدث) يفيد نفس المعنى ولايؤدى الى هذا الالتباس ★ فضلا عن انه وارد في القرآن .

التباس آخر لا يقل خطورة عن السابق في أذهان العامة هو ما يلزم عن تصور المخلوق حيا فلا بد أن يموت ، اذ كل مخلوق فان ، وفضلا عن أن مجرد هذا التصور يثير قلق أى مسلم على مصير الاسلام اذ يموت القرآن ، فانه معارض لنص الآية « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » ، وقد أشار القاضى عبد الجبار الى هذا الالتباس بقوله : فأما ما يتعلق به هؤلاء الجهال من أنه لو كان مخلوقا لمات ... على حد أن هذا القول منهم يدل

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٧ ص ٢١٦

٢١٧

★ وقع فى نفس الالتباس جورجى زيدان اذ كتب أن المسلمون قد حمل الناس على القول بخلق القرآن أى أنه غير منزل ! تاريخ التعديل الاسلامى ج ٣ ص ١٤١ ، وكذلك البيرنصرى اذ نسب الى المعتزلة الاعتقاد أن الاكلام من حيث الفاظ من فعل النبى والمعنى من عند الله مستنجا ذلك الاستنتاج الخاطيء من قول معمر : ان الله ليس يمنكلم على الحقيقة ، مع أن المعتزلة لا تفرق بين الكلام اللفظى والكلام النفسى .



على أنهم يعتقدون أن من قال في القرآن بأنه مخلوق فقد وصفه بأنه شخص حي (١) فكيف السبيل الى اقناع العامة بأنه مخلوق ولكنه يبقى ولا يفنى اذا كان المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا في هذا الصدد ؟ فذهب بعضهم الى أن كلام الله يبقى وكلام المخلوقين يفنى ، وذهب آخرون الى أنه يفنى ويخلق وقت تلاوته ★ أو أنه وجد وقت ما خلقه الله (٢) ، وكيف يمكن تصور هذا النوع من الجدل الذي أثاره لفظ — «مخلوق» حول كتاب المسلمين المقدس ؟ مرة أخرى لقد خان المعتزلة التوفيق حين أصرّوا على هذا اللفظ ، لقد كان يمكنهم معارضة العقيدة المسيحية حول «ازلية الكلمة» دون إثارة ما أثاروه من فتنة ، لو أنهم التزموا بنص القرآن بأنه «محدث» ، ولو أنهم لم يستعدوا الدولة ولم يعرضوا امامها كابن حنبل لما عرضوه وأصحابه من محنة .

ونظرا لما احتلته هذه المشكلة من أهمية كلامية ومن فتنة مذهبية في تاريخ الفرق الاسلامية نورد بعض النصوص حول المناقشات التي كان يمتحن بها أحمد ابن أبي دؤاد وعمال المأمون الفقهاء والمحدثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل .

### المثل الأول :

ابن أبي دؤاد : أليس لشيء الا قديم أو حديث .

أبن حنبل : نعم

أبن أبي دؤاد : أو ليس القرآن شيئا

أبن حنبل : نعم

أبن أبي دؤاد : أو ليس لا قديم الا الله

أبن حنبل : نعم

(١) القاضي عبد الجبار المغنى ٠٠٠ ج ٧ ص ١٢١

★ طالما أن القرآن متلو بالسنة مخلوقين محفوظ في ذاكرة مخلوقين

فأين مسطور في صنائف تفنى .

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧

أبن أبى دؤاد : والقرآن اذن حديثا  
أبن حنبل : ليس أنا بمتكلم

#### المثل الثانى :

أبن حنبل : حكم كلام الله كحكم علمه ، فكما لا يجوز أن يكون علمه  
محدثا ومخلوقا فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقا ومحدثا .  
أبن أبى دؤاد : أليس قد كان الله يقدر على أن يبدل آية وينسخ آية  
بآية وان يذهب بهذا القرآن ويأتى بغيره وكل ذلك فى الكتاب مسطور .  
أبن حنبل : نعم  
أبن أبى دؤاد : فهل كان يجوز هذا فى العلم ؟ وهل كان جائزا أن يبدل  
علمه ويذهب به ويأتى بغيره .  
أبن حنبل : لا

#### المثل الثالث :

اسحق بن ابراهيم : ما تقول فى القرآن  
أبن البكاء : القرآن مجعول لقول الله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا »  
والقرآن محدث لقوله « ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث »  
اسحق : فالمجعول مخلوق  
أبن البكاء : لا أقول مخلوق ولكن مجعول  
اسحق : فالقرآن مخلوق  
أبن البكاء : لا أقول مخلوق ولكن مجعول

وجدير بالذكر انه حين استشهد المعتزلة بآيات ورد فيها اللفظ  
« جعل » بمعنى « خلق » مثل قوله تعالى « خلقكم من نفس واحدة ثم  
جعل منها زوجها » (الزمر : ) ، رد ابن حنبل واصحابه بآيات ذكر  
فيها اللفظ « جعل » بما لا يفيد معنى خلق مثل « فجعلهم كعصف مأكول »  
( الفيل : ٥ ) .

#### المثل الرابع :

اسحق بن ابراهيم : ما تقول فى القرآن

بشر بن الوليد الكندي : القرآن كلام الله  
اسحق : لم أسألك عن هذا ، أمخلوق هو ؟  
بشر : الله خالق كل شيء

اسحق : ما القرآن شيء

بشر : هو شيء

اسحق : فمخلوق

بشر : ليس بمخلوق

اسحق : ليس أسألك عن هذا ، مخلوق هو ؟  
بشر : يقر انه لا يستطيع أن يذهب في الاجابة الى أكثر من ذلك ،  
ولكنه يعلم بأن الله لم يكن قبله شيء ولا يشبهه شيء من خلقه (١) .

من ذلك يتضح أن الحنابلة كانوا ينفرون من الكلام ولم يكونوا  
من أهله ، وانهم لا يريدون أن يتجاوزوا في وصف القرآن الا ما ورد  
في آياته من انه مجعول محدث ولكنهم يستنكرون وصفه بأنه  
مخلوق .

ومن ناحية أخرى يغلب على المعتزلة في هذا الصدد موقفهم أو  
مسلكهم لا مذهبهم أو معتقدتهم ، ولم يشفع لهم لدى الناس حسن ظنهم  
بالله ، اذ وجب عليهم حين أحسنوا الظن أن يحسنوا العمل ، فلا  
يتورطون فيما تورطوا فيه من اضطهاد للحنابلة .

على أن ذلك كله لا يحول دون تقدير سمو فكرهم اذ قدموا مفهوما  
نقيا خالصا لتوحيد الله منزها عن أياء تنزيها لم تبلغه فرقة من فرق  
المسلمين الا من أخذ عنهم كالشيعة لاسيما الزيدية ، انه في مسار تاريخ

(١) ولتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة ص ١١٤ - ١١٨ ، أحمد أمين :  
ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٩

فكرة الالهية لدى البشرية منذ القبائل البدائية حتى الاديان السماوية  
لم يبلغ تصور الالهية ما بلغ من نضج كما بلغ في الاسلام : دين  
التوحيد الخالص ، ولم يبلغ هذا التصور ما بلغ من تعالى عن صفات  
المخلوقين بين فرق المسلمين جميعا كما هو الحال لدى المعتزلة : مذهب  
التنزيه الخالص .

والكمال لله وحده !





الاصل الثاني - المعدل

### الأصل الثاني : العدل

الأحدية أهم وصف للذات الإلهية والعدل أهم صفة للفعل الإلهي، يتعلق التوحيد بالبحث في الحقيقة الإلهية من حيث هي ذات مطلقة ، بينما يتعلق العدل بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان ★ ، تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله — وفقا لرأى المعتزلة — العدل المطلق ، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل (١١) .

هناك صلة بين التوحيد والعدل ، لقد نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين ، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم ، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد ، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر ، لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصوراتنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله اذ يتمسكون في ثبات واصرار بفكرة الله المعنى بالعالم .

ولكن لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل لجعلوها الأصل الثاني بل أهم أصولهم ، الجواب: لان العدل هو رأس الفضائل التي تحكم المنعدية الى الغير لاسيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكومين ، ومن ثم كفى مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلهي .

---

★ يتصل أصل التوحيد بمبحث الوجود بينما يندرج أصل العدل تحت ميتافيزيقا الأخلاق ، أو الأسس — الميتافيزيقية للأخلاق ، أو الأصول العقائدية التي تقوم عليها الأخلاق .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج٦ ص ٤٩

وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالانسان أو بالاحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل ، بل ان الاصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخله تحته ، ومن ثم يحب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية .

يعرف المعتزلة العدل بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة (١) ، وهذا يعنى أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة . ولكن العدل بالمفهوم المعتزلى لا يكفى التعريف لبيان ، انه يتضمن معظم مذهبهم الكلامى وينطوى على عدة نظريات .

#### ١ - نفى صدور القبح عن الله :

سبقنا الإشارة الى أن نظريات المتكلمين نشأت للرد على أصحاب الديانات الاخرى ، واذا كان تنزيه المعتزلة لله فى أصل التوحيد ردا على اليهود والنصارى ، فان تصور المعتزلة للفعل الالهى فى أصل العدل انما جاء فى معظمه للرد على الثنوية ، أولئك الذين نسبوا ما وجدوا من شر فى العالم الى اله آخر غير اله الخير أو النور ، لانه لا يصح أن يصدر الشر عن اله خير حكيم ، كيف يمكن تفسير الشر فى العالم دون مساس بوحدة الله من جهة وحكمته وعدله من جهة أخرى ؟ انه لا سبيل الى انكار أن فى العالم شرا ، يقول الخياط : حقيقة ان الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه ، وأن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجذب ، ثم يرد الخياط المعتزلى فى تفسير ذلك : ولكن ذلك كله لا يعد من قبله شرا أو فسادا ، فليس

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٢ .

★ يستخدم المعتزلة لفظى الحسن والقبح بدلا من الخير والشر لان الفعل قد يبدو شرا كالمرض أو الموت ولا يكون قبيحا كما قد يبدو خيرا كالنعم والملاذات ولا تكون حسنة .

كل ما تكرهه النفس قبيحا • وإنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا  
معضا وذلك كله من الله محال (١) •

يفرق المعتزلة بين الحسن والقبح من جهة والنفع والضرر من  
جهة أخرى ، فليس كل ما هو نافع حسنا ولا كل ضرر قبيحا ، فقد  
يحسن ما هو ضار أو مؤلم كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذ ، أنه ليس  
كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحا كما هو الحال في  
الحجامة ★ والفصد ، بل وجب أن يطلب الانسان الألم ان كان النفع  
اللازم منه أكبر من ضرره ، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب  
ابنه بقطعه عما ينتهي وحرمانه عما يهواه ، كذلك لا تقبح الآلام والكوارث  
متى كانت امتجانا للانسان يستحق الثواب عندما بالصبر كما يستحقه  
بالشكر ، ولو كان الانسان في نعيم ولذة دائمين لبغى في الارض وتجبر  
« واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه (الاسراء آية ٨٣) ،  
« ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء  
انه بعبادة خير بصير » (الشورى آية ٢٧) ، فدل على أنه سبحانه ينزل  
من الرزق بقدر يعدلون عن البغى عنده ، ودل بقوله انه بعبادة خير  
بصير على أنه عالم بقدر الرزق الذي عنده يصلحون وذلك من محكم  
تديره (٢) ، انه مادام الانسان لا يصلح ان بسط له في الرزق فان الآلام  
الواقعة من قبله تعالى تخرج عن أن تكون ظلما أو عبثا أو فسادا ، على  
أن ذلك لا يعنى أن الآلام موصلة الانسان بالضرورة الى صلاحه لان في  
ذلك اكراما له والغاء لحريته ، وكما أنه ليس كل ضرر موجبا لصلاحه  
كذلك ليس كل نعيم موجبا لبغيه ، وإنما النعم والنقم كلها مصالح تدعو  
الانسان الى التذكرة والاعتبار ولكنها لا تضطره الى صلاح أو فساد •

(١) الخيلط وتحقيق نيبرج : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحدس ٨٠

(٢) القاضي عبدالجبار : المغنى — ج ١٣ اللطف ص ١٩٣

★ طريقة في العلاج قديمة تقوم على امتصاص الد) الفاسدة بآلة تسمى  
الحجم ، وأما الفصد فيتم اخراج الدم من الوريد بطريق الشق •

وإذا كانت الكوارث ابتلاء للإنسان ، فإنه يستحيل أن ينزل الله بعبد كارثة يختار عندها الكفر والفساد ، وكان غيرها مؤمنا صالحا ، أن ذلك لا يكون إلا عن ضعف منه ، لقد كان يعبد الله على حرف أن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ، مثله مثل من يناصر الجيش على طرف أن أحس بالنصر كر ، وإن اقتربت الهزيمة فر وانقلب على حليفه ، فهل يستحق هذا اسم الحليف أو الصديق ؟ كذلك من يكفر أو ينحرف عند المحنة لا يستحق صفة الايمان أو الصلاح ، والانسان يمتحن بالنعم والنقم معا . وليس عليه أن يكون مؤمنا صالحا أصابه الخير أم الضر ، فلا تفتنه النعم ولا يجزع عند البلاء « فإذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما أوتيته على علم بل هي فتنة » ( الزمر ٤٩ ) ، فدل بذلك على أنه ما أصاب الانسان من ضر أو نعمة انما فتنة له ★ .

★ لم يجد هذا التصور اعتراضا من مفهوم المعتزلة ، بل أن طائفة كالصوفية تتعارض مع المعتزلة منهجا ومسلكا موافقتهم في هذا الاتجاه : أن الانسان ممتحن بالنعم والنعم مما ، كذلك يضرب الله للناس الامثال الدالة على بنى لانسان اذا انعم الله عليه في سورة الكهف : واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتن من اعتصاب وحققناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا . . . قال ما أظن أن تبديد هذه أبدا وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربى لأجدن خيرا منها منقلبا . . . واحيط بشجرة قاصب يقلب كفيه على ما اتفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول ياليتنى لم اشرك بربى احدا ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرا ، هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا ، واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذوره الرياح وكان الله على كل شيء مقندرا ، المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا أملا ، كذلك في سورة القلم يضرب الله مثلا بشيخ كانت له حديقة يتصدق منها فلما مات قال بنوه نحن أحق بها لكثرة عيالنا فحرموا المساكين ، فأخاطبت بهم النار وهم نائمون حتى أسودت فأصبحت كالضريم أى المحروق ثم تنادوا



وإذا كانت الدنيا دار تكليف يمتحن فيها الانسان بالنعم والنقم معا ، فهل ترك الله الانسان دون هداية منه وارشاد ؟ لا ، فالله لم يدع الانسان المكلف دون هداية منه في غير الجاء : أى دون أن يكرهه على الهداية أو الايمان ، وتلك نظريتهم فى اللطف .

### ب - اللطف الالهي :

المقصود باللطف كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولما كان الله عادلا فى حكمه مبرروفا بخلقه ناظرا لعباده ، لا يرضى لعبادة الكفر ، ولا يريد ظلما للعالمين فهو لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح (١) ، ولكن قد يعترض على ذلك بأن الله قد خلق فى الانسان الشهوة ، وهى الباعثة على كل الشرور والمعاصي ، فكيف يتفق ذلك مع عدله ؟ انه اذا زالت الشهوة زال التكليف اذا لم يحصل ما يقوم مقامها ، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة ملجئة الانسان الى الرذيلة ، أما وأن وجودها لازم

فى الصباح أن يغدوا الى حديقته ليجنوا ثمارها سرا حتى لا يشعر بهم مسكين ، فكان لابد أن يذكرهم الله ، فقد ادركوا أن الله قد حرّمهم من ثمارها اذ منعوا حق الفقراء وأقبلوا على بعضهم يتلاومون ، وكذلك قصة قارون . كلها أمثلة تدل على أن الانسان لا يتعظ الا بالبلاء والامتحان وأن النعمة الدائمة تغزية بالنهى والطغيان ، فما يصفه الناس بأنه شر يصفه المعتزلة بأنه فتنه وابتلاء .

وهذا التفسير أقرب الى التصور الاسلامى من تفسير ابن سينا للشر انه شر جزئى من أجل خير كلى كالنار لها منافع لاغنى عنها وان كانت تحرق اذ يمكن الرد على ذلك بأنه كان يمكن اىصال المنافع الى الانسان دون شرور ، أما تفسير المعتزلة فقد راعوا فيه معنيين : أن الدنيا دار تكليف أن الانسان حر مختار ومن ثم لابد من وجود طريقين : طريق الخير وطريق الشر ليختار بينهما .

(١) الشهر ستانى : المل والنحل ج ١ ص ١٠٧

قويت الشهوة وقوى معها الامتناع ، فنحن نجل عفة الشاب عن الشيخ ،  
ذلك أن قوة الامتناع مع شدة الاغراء ارتفاع الدرجات وعلو الهمة (١)

وقد

ولا يقال كذلك ان الله أغرى الانسان بالشیطان ، لانه ليس له  
على الانسان من سلطان ، « وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم  
فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم » ( ابراهيم آية ٢٢ ) ، وقد  
سئل أبو علي الجبائي عن وجه الحكمة فى اماته الرسل وابقاء ابليس  
فقال : أن الذى لا يستغنى عنه هو الله وحده ، وأما الانبياء فقد يغنى  
الله عنهم بالطافه ، وأما ابليس فلو علم فى اماتته مصلحة لفعل ، ولو  
علم فى بقائه مفسدة لما بقى ولكن كان يفسد مع موته من فسد فى  
حياته (٢) .

والعقل أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، انه إذا فقد  
الانسان العقل فقد زال عنه التكليف ، كما هو حال المجنون ، وإذا  
أودع الله فى الانسان الشهوة فقد أكمله بالعقل ، ولذا فانه يجب على  
الانسان النظر العقلي المؤدى الى معرفة تجنبه الشرور والمعاصي ، والمعرفة  
هى الشرط الاول لاتيان العمل الصالح . لان الانسان اذا علم بعقله أن  
له فى الفعل منفعة كان ذلك داعيا له الى فعله ، كما أنه اذا علم أن فى  
الفعل ضررا كان ذلك صارفا له عن فعله ويرى المعتزلة أنه يقبح من  
الانسان الاعتقاد السابق على التفكير والبحث ، ان مثل هذا الاعتقاد  
لا يكون الا ظنا ولا يكون الظن فى الاعلب الا جهلا (٣) ، ولا يعترض  
لارتباطها بالتكليف ومن ثم استحقاق الثواب ، لذا يعظم الأجر اذا  
على ذلك باختلاف أحكام الناس وفقا لتفاوت عقولهم ، لانه يمكن التوصل  
الى الاوليات العقلية — حتى فى المسائل العملية ، كالقول ان الظلم شر  
دون استدلال ، اذ لا يلزم للكلف معرفة الاحكام الشرعية أو العقلية

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٣ ص ٩٨ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والامل ص ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٢ .

تفصيلا ، انما يلزم ذلك العلماء وأهل النظر ، وانما يجب عليه معرفة خصائصها ومفارقتها لغيرها وذلك ممكن بقدر العقل الذى يستوى فيه العقلاء .

على أن ذلك لا يعنى أن المعتزلة يتنبون نظرية سقراط فى الفضيلة- الفضلية علم والرذيلة جهل - أو أن المعرفة كافية لممارسة الفضيلة ، وانما العلم عندهم من جملة الدواعى التى ترجع لدى الانسان ما يختاره، وانما تقع الافعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم الى أدائها علم أو خوف (١) .

والله ارادة منه لهداية الانسان لم يكلمه بالعقل الذى بالعقل الذى يميز بين خير الافعال وشرها فحسب ، وانما أنزل له الشرائع كى يختار الايمان وصالح الاعمال ، ولم تنزل الشرائع لمجرد نيل المثوبة بطاعة الله ، وانما لانها تؤدى الى الفعل الحسن ، ولذا فقد وجب أن يبين الله الحكمة من الشرائع ، كما يبين أن الصلاة واجبة لانها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، على أن ذلك لا يعنى أن للصلاة واجبة لمجرد انها تنهى عن قبيح دون أداء الصلاة لان فى تركها مفسدة من حيث هو ترك لمصلحة ، كذلك لا يقال ان المكلف قد يؤدى الفريضة ولا يمتنع عن الفساد، لان الداعى لم التكليف هو الداعى الى اللطف ، ولا يحصل اللطف الا بارتفاع الفساد ومن لم تنه صلته عن الفحشاء لم يزد من الله الا بعدا (٢) .

وفى الكتاب الكريم الى جانب الفرائض أخبار عما لحق الأنبياء مع أقوامهم ، وذلك من الله لطف ، حيث الاتعاظ والاعتبار والاقتراب من الطاقات والابتعاد عن المعاصي ، فالله قد بعث الانبياء لطفاً لا بن المؤمنين ماكانوا بغير بعثتهم يؤمنون ★ ، غير أن بعث الرسل لا يلجىء الانسان

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٣ - ٣٠٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ اللطف ص ١٦٨ - ١٧

★ « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » النساء : ١٦٥

الى الايمان ، لان كل الدواعى والالطاف انما تقف عند حد حرية الاختيار،  
فالله لم يدخر عن عباده من الالطاف التى بها يعدلون عن طريق البغى  
شيئا من غير الجاء والا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب (١) .

### ج - أفعال الله تهدف الى غايات محمودة :

انه وان خرجت بعض أفعال الله - كما تبدو لنا فى الظاهر - عن  
حد النظام الى الاختلال ، وعن كونها محكمة ، فان هذا لا يعنى خروجها  
عن كونها محكمة ، تماما كما تهدم البناء البديع لمنع ضرر أو لتحقيق  
نفع عام (٢) ، فكل شيء بمقتضى حكمة الله يدل على أحكام التدبير  
والنظام ، وكل ما فى الكون لابد أن يكون موصلا الى الغايات المحمودة  
والمطالب النافعة (٣) « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر: ٤٩) « أفحسبتم  
أنما خلقناكم عبثا » (المؤمنون : ١١٥) .

واذا كان كل ما فى الكون يدل على أحكام التدبير والنظام وموصلا  
الى الغايات المحمودة والمطالب النافعة فانه كان لابد أن يوجد ذلك الكائن  
العاقل الذى يدرك سر الوجود ، ويستنبط تلك الغايات ، ومن أجل ذلك  
خلق الانسان ، من أجل أن يناديه الله أن تنظر فى ملكوت السموات  
والارض ، وأن يفكر ويتدبر ، ثم أن يؤمن ويعتبر ، ولو كان العالم كله  
مخلوقات غير عاقلة لما استحق أن يوجد الى أن يوجد ذلك الكائن العاقل  
الذى يدرك قيمة الخلق ، وليس ذلك ممن خلق وليكون عبرة له ودليلا،  
على أنه من الخطأ أن يظن الانسان أن كل شيء فى العالم من أجل نفعه  
المادى ، أو أن يعترض على حكمة الله بخلقة الحيوانات المؤذية ، اننا  
إذا شاهدناها كنا الى الاحتراز من عذاب الله المشتعل على ما هو أضر من

- (١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١ ص ٩٧ - ١٠١  
(٢) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متوية وتحقيق عمر عزمى : المجموع  
من المحيط بالتكليف ص ١٢١  
(٣) الشهر ستائى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥

هذه الحيوانات أقرب ، وكيف كان يخوفنا الله بما لديه من عذاب للأشرار اذا لم نشاهد مثل هذا العذاب فيما بيننا فنتعظ ونزدجر عما توعدنا به كل الازدجار ، فليس المقصود حسب مقتضى حكمه الله بصلاح الانسان نفعه في دنياه ، اذ ليس الاصلح هو الالذ وانما ما هو أجود في العاجلة وأصوب لاجل الآجلة (١)، ان هذا العالم خير عالم ممكن بمقتضى عدل الله ، وكل ما ينال العبد في الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والمرض والصحة والحياة والموت فهو صلاح له ، فالله تعالى أحسن نظرا لعبادة من أنفسهم •

هذه نظرية المعتزلة في وجوب فعل الصلاح والاصلاح على الله ، وبصرف النظر عن اعتراض المعترضين على فكرة وجوب شيء على الله ★ فانها تكمل نظرية اللطف الالهي لتكونا معا أوج ما وصل اليه الفكر الاسلامي في العناية الالهية •

يعد تقرير حرية ارادة الانسان من أهم ما عرف عن المعتزلة ، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة ، بل ان الفرق التي شاركتهم في هذا القول كالزيدية انما تأثرت بهم ، ومن ناحية أخرى أثار هذا القول عليهم حملة عنيفة من جانب خصومهم بدعوى أن في ذلك انتقاصا لمشيئة الله المطلقة •

---

(١) القاضي عبد الجبار وتحقيق عبد الكريم عثمان : شرح الاصول الخمسة ص ٥٠٧ ، والشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٥٠٤  
★ استند المعتزلة في فكرة وجوب شيء على الله التي عارضها الاشاعرة وغيرهم باعتبار أن شيئاً ما لا يجب على الله وأن ذلك لا يصح في حقه الى قول الله : ( وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ) بينما أطلق الاشاعرة المشيئة الالهية بموجب قوله الله ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) وقد سال الزيدية الى اعتباره خلافاً لفظاً والى تعديله الى : يجب من الله بدلا من يجب على الله أي أن الوجوب بمقتضى حكمته وعدله •



## د - حرية ارادة الانسان :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى : اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم خادثة عن جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه (١) .

وحرية ارادة الانسان متفرعة عن تصورهم للعدل الالهى ، اذ كيف يكلف الانسان ويسأل ويحاسب ان كان مجبرا؟ ان ذلك يتنافى مع عدله ، كذلك تمسك المعتزلة بحرية ارادة الانسان حتى لا ينسب الشر الخلقى الناتج عن علاقة الانسان كالظلم الى الله .

والانسان عندهم مسئول عن الحركات الارادية فقط ، وقد حصروها السكنات والحركات والاعتمادات النظر والعلم ، أما غير ذلك كببدء جودنا أو أمراضنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدرجات من مرئيات ومسموعات وطعوم وروائح فهى اضطرارية بفعل الله وايجاب خلقه للاشياء أو ما طبعها الله عليه .

وقد استدلل المعتزلة على تقرير حرية ارادة الانسان بأدلة عقلية وأخرى سمعية .

أما الادلة العقلية : فانها تقوم على ما يلزم من انكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الالهى ، اذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتصف الله بذلك ، ولا يصدر الشر أو القبح الا عن سفه أو جهل ، وذلك جائز على الله ، ولو كان الانسان مجبرا لزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله ، ولا ستوى الكفر مع الايمان والصلاح مع الفساد ، وللزم أن يكون الانبياء مخالفين لمراد الله لانهم ينهون عما قدر الله أن يكون ، ولو كان الانسان مجبرا لما كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثة الانبياء اذ الكفر واقع لا محالة ، والايمان حاصل من المؤمنين

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ٠٠ ج ٦ الارادة س ٤١

بعثت الانبياء أم لم تبعث ، نزلت الشائع أم لم تنزل ، ولو كان الكافر مجبرا على كفره لكان أمره بالإيمان تكليفا له بما لا يطاق (١) .

وأواقع أن حرية الإرادة تشكل ركنا هاما في نظريات المعتزلة ، لأن القول بالجبر يهدم أصولا أربعة من أصولهم الخمسة ، إذ أن إرادة الله للمشرك والفساد لا تتفق مع عدله ، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الانسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده ، لو كان القبح مرادا لله لاستوت منزلة الايمان مع الكفر الفسق ، كما كمان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولانهى .

أما الأدلة السمعية فقد استندوا الى آيات كثيرة : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف: ٢٩) « اعملوا ما شئتم » (فصلت: ٤٠) هذه أمثلة لآيات تقرير حرية الإرادة صراحة ، وهناك أمثلة أخرى لآيات فيها ذم الكفر والمعاصي ومدح الايمان الصالح والعمل الصالح « ومن كفر يعد ذلك فاولئك هم الفاسقون » (النور: ٥٥) ، « فأما الذين أسودت جوههم أكفرتم بعد ايمانكم » (آل عمران: ١٠٦) ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا » (الكهف: ٣٠) ، وآيات أخرى تشير الى طلب العفو الذي يتضمن مسئولية واعترافه بذنبه « ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا » (آل عمران: ١٩٣) ، وتشير قصص القرآن الى عقاب الله للامم السابقة على شركهم ومعاصيهم « وتلك القرى اهلكناها لما ظلموا » (الكهف: ٥٩) ، وهناك آيات تدل على الحساب في الآخرة وفقا للعمل : « انما توفون أجورهم يوم القيامة » (آل عمران ١٥٨) ، وآيات تشير الى حسرة الكفار والفاسقين على أعمالهم : « ربنا أخرجنا نعمل صالحا » (فاطر : ٣٧) .

ويؤول المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر : « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا ، أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعذر ج٦ ص ٣٤١

قلوبهم » (المائدة: ٤١) ، فالله لا يريد لاحد لاحد الفوايه ، ولكن لاعدزله يعد أن أن أنذاره الرسول فعاند واستكبر ، فكان أن تركه اله يضل اذ حرمة من الطاقة ، والفتنة غير مرادة لله ولا هي علة الغواية والضلال ، ولكنها نتيجة الاصرار على الضلال ، فالله لا يريد لعباده الاضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم ، فان وردت آيات « وما يضل به الا الفاسقين » (البقرة: ٢٦) ، ويضل الله الظالمين » (ابراهيم : ٢٧) « كذلك يضل الله الكافرين » (غافر : ٧٤) فهذا يعنى لانهم فاسقون ظالمون كافرون فقد أضلهم الله أى تركهم يضلون ، فالفسق والظالم والكفر عله اضلالهم أى حرمانهم من الطافه ★ ، كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم - الوقر - الاكنة - فى آيات : « ختم الله على سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (البقرة : ٧) « انا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا » (الكهف: ٥٧) ، فذلك كله نتيجة قسوة قلوبهم واعراضهم عن سماع هداية الله بذلك فعميت بذلك بصائرهم كأن على القلوب أكملها أو على الآذان وقرا أو على الابصار غشاوة .

وقد أقتضى دفاعهم عن حرية الارادة تحليلا لمفهومها وصيالتها بكل من الاستطاعة والفعل ، فالارادة عندهم سابقة على الفعل المراد ، حيث يريد الانسان فى الوقت الاول ويفعل فى الوقت الثانى ، كما أن الافعال الارادية تقتضى الدواعى والصوارف ثم يكون الترجيح ويتبعه العزم فاذا عزم فقد يزعم وقد يقلع فهو لازال حرا طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هى الارادة التى لا توجب مرادها ، فالانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وارادته لان بفعل لا تكون مع مراده وانما لابد أن تكون متقدمة على المراد (١) ، أما اللحظة الاخيرة من العزم حيث تخرج

★ ومن ثم لم ترد آيات بان الله يضل الناس أو يضل المؤمنين ولكن يضل الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين ، بل أنه حتى بالنسبة-لفرعون- : اذهب الى فرعون أنه طغى فقلولا له قولاً ليأله يتذكر أو يخشى ) .  
(١) لاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٠ - ١٩٧

الارادة الى حين التنفيذ فهي الموجبة لمرادها فلا فصل ، كرجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء لا يقال له انه يقدر على السقوط أو الكف عنه .

ولا تكون الارادة عندهم مصاحبة للفعل المراد الا في الافعال الاضطرارية . ومن ثم تنتفى فيها الحرية ، أما الافعال الارادية فان تسبق المراد بوقت وقد تسبقه بوقتين لان المرء قد يحجم عن التنفيذ ويختار طريقا آخر .

وقد جعل المعتزلة حرية الارادة شاملة لكثير من مظاهر حياة الانسان ، فاذا كان الرزق من خلق الله فالله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام ، فاذا اغتصب امرؤ مال يتيم فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه اياه ، فالله يرزق الحلال أما الحرام فيكسبه العاصي بنفسه ، ولا يقال لقاطع الطريق انه يقطعه بمشيئة الله ، كذلك لا يقال ان الله هو مسعر السلع ، وانما للسعر فعل الانسان نتيجة اتفاق بين البائع والمشتري ، وذلك حتى لا يخيس التجار السلع عن الناس لزيادة السعر وينسون الغلاء الى الله والله خلق العنب ولكن الانسان هو الذي صنع الخمر (١) .

وبمقتضى العدل الالهي غيب الله عن الانسان معرفة أجله ، حتى لا يكون في العلم اغراء بالقبيح والمعاصي انه ان علم أن في العمر بقية لدعاء الى ارتكاب الآثام وأكل الحرام على أمل أن يتوب قبل أن يموت .

### هـ - الحسن والقبح العقليان

اذا كان العدل الالهي يقتضى أن تهدف أفعال الله كلها الى ما هو حسن ، فان الحكم على الفعل أنه حسن أو قبح انما الى وجوه عائدة الى

---

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٩٦

(٢) جولدتسيهر وترجمة عبدالعليم النجار: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٩٢

الفعل ، وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه ، فالله أمر بالصدق لانه حسن ونهى عن الكذب لانه قبيح فالافعال انما توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصصها ، فالظلم قبيح لانه ينطوى على ضرر لأنفع فيه أو لانه يوقع بالغير ضررا لا يستحقه ، وقد يحسن الكلام لان فيه نفعا أو دفع ضررا أو اذا كان صدقا أو أمرا بمعروف أو نهيا عن منكر أو كونه مصلحة أو تكليف ماينطلق ، فاذا أمر الله بالصدق فهذا يدل على أن ما أمر به صلاح كما أنه اذا نهى عن الكذب فان نهيه يدل على أن مانهيه عنه فساد ، فالامر والنهى دالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر (١) .

والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح فى كل فعل بعيته، و من ثم ينبغى النظر الى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلا أو عبثا أو حصول ضرر يوفى على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية واستحقاق فاعلة الدم عليه ، ومتى علم فى الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه .

ومعرفة حسن الافعال أو قبحها جملة كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب انما يعلم ببداهة العقول ، أما استنباط وجوه الحسن أو القبح فى فعل معين فذلك يحتاج الى تفكير واستدلال ، ومن ثم لا تختلف العقول فى التمييز بين حسن الافعال وقبحها على وجه الجملة كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف فى الحكم على الافعال تفصيلا ، فيستحسن الخوارج قتل مخالفينهم بينما يستقبح ذلك معظم فرق المسلمين (٢) .

ومعرفة ما عليه الافعال من حسن أو قبح شرط العمل ، انه اذا

---

(١) القاضي عبدالجبار وتحقيق عبدالكريم عثمان شرح الاصول الخمسة  
س ٢٠٣

(٢) القاضي عبدالجبار : المغنى ج ٦ ص ٢٠



علم الانسان حسن فعل كان ذلك من الدواعي له على فعله ، كما أنه أن علم قبح فعل كان ذلك صارفا له عن فعله .

ولكن اذا كانت الافعال تحسن أو تقبح لذاتها أو لصفات تخصصها، فهل هذا يعنى أن الاحكام الخلقية مطلقة ، فلا يكون الصدق الا حسنا ولا يكون الكذب الا قبيحا ؟ ليست العقليات ★ أحكاما مطلقة ، ذلك أنه ما من شئ من الافعال يمكن أن يستمر على حال واحدة فى جميع اوقائع والاحوال ، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فقد يتغير السبب فيكون فعلا متماثلا عن سببين متغيرين فيقتضى ذلك تغير الفعلين ، فالقتل ظلما لا يماثل القتل حدا وقصاصا، وقد يتغير الفعل لتغير الوقتين فيحسن ما كان قبيحا أو يقبح ما كان حسنا ، كذلك قد يختلف الفعل لتغير القدرتين أو لتغير القادرين ، فحقوق العباد تجب فيها الرد والعطية ولكنها لا تجب على المفلس فى وقت ما ، ومن ثم فانه يجب تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة فى الحكم على الفعل ، لانه اذا اختلفت الفعل الواحد فى وجه من الوجوه فقد أصبح غير الفعل (١) ، والعقل وحده هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل معين .

ويرتبط الحسن والقبح العقليان بمفهوم العدل الالهى ، ذلك أن الله عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه ، وكل من كان كذلك أمتنع أن يكون فاعلا للقبيح ، فقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات :

- ١ - انقا تقبح لوجوه عائده اليها .
- ٢ - أنه تعالى منزّه عن جميع الحاجات .
- ٣ - أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

---

★ سمي المعتزلة الافعال الخلقية بالعقليات لانها عندهم تعرف بالعقل حتى قبل نزول الشرائع بينما الاحكام الشرعية تعرف بالنقل أو السمع .  
(١) القاضى عبد الجبار : الفنى . ج ١٦ الشرحيات ص ٥٧

فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فانه يستحيل أن يفعل القبيح (١)

فالمعدل الالهى بالمفهوم المعتزلى يستند الى أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح انما يرجع لصفات ذئبة فيه ، وترتبط نظريتهم في الحسن والقبح بنظريتهم الاخلاقية ، فاذا كان الفعل لا يحسن أو يقبح للامرر أو النهى أو للمدح أو الذم ، وانما ذلك كله يستتبعه ولا يتقدم عليه ، فانه ينبغى أن يأتى الانسان الفعل لحسنه لا للمدح المترتب عليه أو للثواب المتوقع له . وعليه أن ينصرف عن الفعل القبيح لا لانه مذموم أو معاقب عليه ، يقول أبو على الجبائى : وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر . . . انه لا ينظر ولا يرجو على الارشاد شكورا ، وقد يفعل ذلك ممن لا يرجو أن يلقاه أبدا وقد يفعل ذلك من لا يقر بالمعياد . . . ولا يقال ان فى قلب المرشد رقة عليه فيغتم باضلاله فيفعل الارشاد لدفع الضرر عن نفسه ولانه يسر به ، لانه قد يفعل الارشاد من لا يخطر على باله ايرق قلبه أم يغلظ ، ايسر لذلك أم يفتن (٢)

ان الحكم السطحي على الاديان ان المتدين يفعل الخير طلبا لثواب الله وخوفا من عقابه لا بوازع من باطنه ، ولكن المعتزلة يقدمون الدليل على غير ذلك ، اذ الناس جميعا لديهم مطالبون بحسن الخلق ، ان الاقدام على فعل الحسن والاقلال عن كل فعل قبيح انما يجب على كل عاقل حتى من كان دهريا أولا يؤمن بالميعاد ، ولان الثواب ليس وجه حسن فلا يحسن القصد من أجل الثواب (٣) .

---

(١) الرازى : الاربعين فى أصول الدين ص ٢٥١  
(٢) القاضى عبد الجبار . . . ج ٦ (التعدل والتجوير) ص ٢٢٤  
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٣ اللطف ص ٤٤ - ٤٧

على أن ذلك لا يعنى أن يكون الباعث على الاقدام على الافعال  
الحسنة حسنها فحسب ، وان كان يجب على الانسان الاقلاع عن كل ما  
هو قبيح لقبحه ، الا انه لا يستغنى عن الحاجة ولا يقدر عن الاستغناء  
عن كل وجوه النفع ، ففي مطالبة الانسان بألا يقدم على أى فعل حسن  
الا لحسنه مجردا عن وجوه النفع جميعا تكليف له بما لا يصاق ، على  
أن ذلك لا يعنى أن تكون أفعال الانسان فى حدود حاجاته مادام قادرا  
على أن يفعل الحسن لحسنه •

### اصل الثالث : الوعد والوعيد

الوعد هو كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . . . أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل (١) .

وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل ، اذ تقتضى العدالة الالهية أن تثيب الاخيار وأن تعاقب الاشرار ، ويمكن تلخيص النظرية المعتزلية الى اليوم الآخر : انه استحقاق وأعواض .

#### ١ - استحقاق للمكلفين :

أما الاستحقاق فان الانسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب ، ولا يجوز العفو عن المعاصي - الا الصغائر - ان لم تقترن بالتوبة الخالصة ، لان في جواز ذلك اغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله ، فالعقاب ضرورى لانه زاجر عن ارتكاب القبائح ، كما أن في العفو توبة بين المطيع والعاصي وذلك مالا يتفق مع العدل ، وقد أشار الكتاب الكريم الى استحقاق بعض أصحاب الكبائر خلود العذاب كالقتل العمد والاصرار على الربا : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها . . . (النساء: ٩٣) » وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله الى ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (البقرة: ٢٧٥) .

ولا يحول دون الخلود في النار لاهل الكبائر شفاعه كما لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الاهل ولا استغفار الاحباب ، لانه « وان ليس للانسان الا ما سعى » (النجم: ٩) ، فلا تخلص الانسان ولا تنجيه الا توبة خالصة عن الذنوب ، وان جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة ، فالعفو

---

(١) القاضى عبد الجبار وتحقيق عبدالكريم عثمان : شرح الامسول الخمسة ص ٢٢٣

غير جائز عن الكبائر الا بعدها ★، وليسبت التوبة لفظا يردده اللسان، وانما يجب أن تكون ندما على المعصية مع عزم على عدم العودة اليها، ويشترط المعتزلة في التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة الى أهلها، وأن لا يعاود العائب الذنب وأن يستديم الندم، وأن لا نكون توبة مؤقتة أو مفصلة، بل يجب أن تعم التوبة جميع الاوقات والذنوب، ولا تنفع توبة نائب بعد العجز عن اتيان المعصية أو قبيل أن يموت (١)

وان مات الانسان وقد خلط عملا صالحا وآخر سيئا، فانه ان أربت الطاعات درات السيئات، وليست العبرة بكم الطاعات أو الزلات، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة، يقول تعالى: « لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى » ★ (البقرة: ٢٦٤)، كذلك أشار الرسول الى أن الحسد يأكل الحسنات كل تأكل النار الحطب، فمن الكبائر أو الفواحش ما يحبط صالح الاعمال كما تحبط الردة سابق الايمان.

#### ب - اعراض لغير المكلفين : الأطفال والحيوانات :

واذا كان اليوم الآخر استحقاقا للمكلفين فهو للأطفال والبهائم أغراض، ان المصائب والآلام التي تلحق الأطفال لابد لهم من العوض عليها، ولذا فان الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنات « يستوي في ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر، لان كل مولود يولد

---

★ يؤول المعتزلة : ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (النساء : ٤٨) فالمنغفرة لصغائر المعاصي فقط حيث توعد الله فاعلي الكبائر : والذين يرمون المحصنات (النور ٤) ومن يقتل مؤمنا متعمدا (النساء: ٩٣) ومن يولهم يؤمئذ دبره (الانفال: ١٦) ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ٠٠ (النساء: ١٠) طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٤ وتاويلهم : أن الله لا يغفر لمن يشرك به لمن أراد الشرك ويغفر ما دون ذلك لمن أراد التوبة (الزمخشري : تفسير الآية) .

(١) الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة في صحيح الاعتقاد ص ٣٢٧



على الفطرة ، فضلا عن أنهم لم يصلوا سن التكليف حتى يكون لهم حساب ، واختلف المعتزلة في ديمومة العوض ، فذهب بعضهم الى أنه دائم وذلك من الله فضل ، وذهب آخرون الى أنه ينقطع ، لان استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر ، ولذا يقول لهم الله بعد نوال العوض : كونوا توابا فتقطع عنهم الحياة ، وسواء أكان العوض دائما أم منقطعا فقد أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الاطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١) ، اذ لا يعذب الا من يستحق العذاب بتفسيره ، أما من لم يتوجه اليهم التكليف أو الخطاب بأمر أو نهى — أطفال مسلمين أو مشركين — قاله منزعه عن تعذيبهم (٢) .

ويشمل العوض الحيوانا ت أيضا ، لان عدل الله لا يتباين ولا يختلف عن المكلفين وغير المكلفين « والعوض للبهيمة مستحق عن إباحة الشرع استعمالها وذبحها ، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذي تناله البهائم ، وإنما يذكرونه أنه انفع لها الى الحد الذي لو ادركت البهيمة واطلعت على ما تستحقه من عوض لتمنت لاجله تكرار الذبح حالا بعد حال (٣) ، ويبدو ان الذي دعا المعتزلة الى هذا القول ليس فحسب تصورهم للعدل الالهي ، انما رد على بعض ديانات الهند التي تستنكر ذبح الحيوانات وانكارها ان يكون هناك أمر الهي بذلك ، فذهب القاضي عبد الجبار الى انه ليس لاحد ان يشفق على البهيمة أو ينوح اذ تذبح الا أن صح أن ينوح الانسان على نفسه اذ يكلف ، على أن ذلك

- 
- (١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٣ .  
(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين من رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عماره ج ١ ص ١٢٢ .  
(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ (اللفظ) ص ٤٥٦ قاس المعتزلة أو باحري القاضي عبد الجبار ذبح الحيوانات على الاستشهاد اذ لو عرف الشهيد درجته لتمنى أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتل .

لا يبيح لنا تعذيب الحيوانات أو الاضرار بها ، لان عوض ذلك ليس على الله وانما وزره على الفاعل ويصف جولد بشهد هذه النظرة الاخلاقية للحيوان لدى المعتزلة بقوله : انها حماية الحيوانات فى صورة انسانية. (١) .

فنظرة المعتزلة الى اليوم الآخر يحكمها عدل الله ، انه اذا اختلت الموازين فى الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن فان هذه الموازين لابد أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين وفقا لمبدأى : الاستحقاق والاعواض ، يقول تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين ( الانبياء : ٤٧ ) » .

#### ج - بدء الانسان على الارض خير :

وتتسع النظرة الاخلاقية وفقا لمفهوم العدل الالهى فلا تتعلق بالآخرة فحسب وانما تشمل بدء وجود الانسان على الارض ، وقد أشارت الكتب السماوية الى أن هبوط آدم قد أعقب خطيئته ولكن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية ، فليست معصية آدم علة الشرور على الارض ، وما فعله الله بآدم من نزع لباس والاخراج من الجنة والاهباط من السماء ليس الا تنبيها له لما كان لا يصح أن يصدر عن فبى ، ولقد تاب الله على آدم وقبلت توبته ، فبدء الانسان على الارض ليس شرا ولا بداية الشر ، ولكن الله أراد أن يثيب الانسان على العمل بعد المشقة ، وذلك أفضل وأولى ، انه لو خلقنا فى الجنة لكنا غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه ، فدخول الجنة بعد الاستحقاق أتم فى النعمة وأبلغ فى اللذة كما يشعر الانسان بلذة الكسب بعد الجهد والعمل أكثر من شعوره بالسعادة بعد الغنيمة السهلة ، فدرجة الاستحقاق أسمى من التفضل المجرد (٢) .

(١) جولد تسيهر وترجمة يوسف موسى وآخرين : العقيدة والشريعة ص ٩٤ .

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٩ .

## الأصل الرابع

### المنزلة بين المنزلتين

#### ( الأسماء والأحكام ) ★

سبقنا الإشارة الى أن هذا الأصل يعد من وجهة نظر الباحثين نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة ، فمرتكب الكبيرة ليسى مؤمنا ولا كافرا ولكنه فى منزلة بين المنزلتين ، ويوضح واصل بين عطاء رؤية هذا قوله : ان الايمان خصال خير اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المبدح فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لاوجه لانكارها ، ففاعل الكبيرة يشبهه المؤمن فى عقيدته ( عقيدته ) ولا يشبهه فى عمله ، ويشبهه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عمله ، فهو فى منزلة بين المنزلتين (١) .

ومع أن رأى واصل يبدو موقفا وسطا بين الآراء التى قيلت فى الحكم على فاعل الكبيرة فى عصره لاسيما بين الخوارج والمرجئة ، وذلك موقف كان أجدر أن يجد قبولا من دوائر أهل السنة التى لم يرضها بالفعل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة ، الا أنه على العكس صوره كتاب الاشاعره انشقاقا وخروجا على رأى الجماعة - ولم يكن هناك رأى مجمع عليه بهذا الصدد كما سبقنا الإشارة - وهذا يدعو الى مزيد من التقصى عن رأى وأصل ومبرر ثورة الخلف من أهل السنة عليه .

#### الايمان عقيدة وعمل :

لقد ذهب وأصل الى أن فاعل الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس فى الآخرة الا فريقان : فريق

---

★ تسمى المشكلة بالنسبة لفرق المسلمين : الاسماء والأحكام أى بهم يسمى فاعل الكبيرة وما الحكم عليه .

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج١ ص ٦٨

في الجنة وفريق في السعير ★ لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار (١) ، وقد عد ذلك منه ميلا الى رأى الخوارج ★ وقد عد بعض الباحثين المحدثين هذا الرأى غريبا حين يعتبر الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر ، ثم يسوى بينه وبين الكافر في خلود العذاب ، ولا غرابة في هذا الرأى الذي يتسق مع أصول المعتزلة بعامة وأصل المنزلتين بخاصة ، والواقع أن رأى وأصل يفهم في ضوء مفهوم الايمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام ، فليس الايمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان وإنما لابد أن تصدقه الجوارح ، ومن ثم فإن فاعل الكبيره بفعله الشر فقد فقد الايمان ، يقول الرسول : لايمان لمن لا أمانة له ، لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، فالايمان عند المعتزلة يقترب بالعمل الصالح وينطوى عليه ، ومن ثم فإن آيات كثيرة يقترب فيها الايمان بالعمل الصالح : ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات • فلا دين بلا أخلاق كما لا ايمان بلا عمل صالح ، ومن ثم فإن الزم ما يقتضيه الايمان اجناب الكبائر ، على أن ذلك وحده لا يكفي كى يسمى المرء مؤمنا ، وان كان هذا أقل قدر يقتضيه الايمان كما يرى النظام ، ولكن يشترط معظم المعتزلة أداء الطاعات وفعل الخيرات (٢) • فإن فقد فاعل الكبيره الايمان فهو بذلك مستحق خلود العذاب ★

★ ينسب المعتزلة الى الرسول هذا الحديث : اذا صار أهل الجنة الى الجنة ، وأهل النار الى النار ، نادى مناد بينهما : يا أهل الجنة خلود فلا موت ، ويا أهل النار خلود فلا موت : فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٨

★ الى حد أن ينبذهم خصومهم بلقب : مخانيث الخوارج

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥

★ يشير المعتزلة الى أحاديث نبوية كثيرة تفيد خلود العذاب لفاعلي الكبائر فضلا عن فقد الايمان : أول ثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط

### ب - الايمان يزيد وينقص :

واذا كان الايمان عقيدة وعمالاً أو هو لا يتفصل عن العمل الصالح، فانه - أى الايمان - يزيد وينقص ما أمكن أن تكون فى الاعمال زيادة ونقصان ، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم « ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم » ( الفتح : ٤ ) « ويزداد الذين آمنوا ايماناً » المذثر : ٣١ ، وتشير آيات المدح للمؤمنين الى صلاح أعمالهم « ومن أحسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً » ( فصلت : ٣٣ ) ، كما تشير آيات الذم للمشركين الى فساد أعمالهم ، فاقترن الشرك بالظلم : « ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم » ( النساء : ١٦٨ ) وذلك ان الظلم أقبح الشرور ويستحق فاعله خلود العذاب : « ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد » ( يونس : ٥٢ ) .

ولم يكن غضب الله على الامم البائدة فيما قصه من قصصهم مع الأنبياء لمجرد شركهم ، وانما لظلمهم وطغيانهم وذيوع الشرور والفواحش فيهم : « وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون » ( القصص : ٥٩ ) ، « وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا » ( الكهف : ٥٩ ) ، كذلك اقترنت الفرائض

=

وذو ثروه من مال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر ، « اياكم والزنا فان فيه سوء الحساب ومسخط الرحمن وخلود النار » ، « من انتسب الى غير ابيه فالجنة عليه حرام » ، وعن أبى بكر أن الرسول قال : أن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غدى مجرام ، « لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر خمسة لا يدخلون الجنة : مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر ، ويشير القاضى عبد الجبار الى هذه الاحاديث ويعترف بأن بعضها أخبار آحاد ليرد عن المعتزلة الاتهام بأنهم لا يستندون فى أدلتهم الى الحديث ولا يأخذون به فى مجال الاعتقاد (طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥) والصحيح أنهم خاصموا كثيراً من أهل السنة تمسكاً بالحديث راجع مقالنا : بين التاريخ والتحديث فى ملحق كتابنا : فى فلسفة التاريخ .



الدينية بصالح الاعمال ، فاقامة الصلاة يعقبها فى كثير من الآيات ايتاء الزكاة ، وصحة الصيام مرتبطة بزكاة الفطر ، والتكفير عن السيئات يكون عادة بعمل صالح : تحرير رقبه - اطعام مساكين ، فدل ذلك كله على أن الايمان يقتضى العمل الصالح ، وأن الاخلاق شرط أساسى فى التدين ، ولما كان فاعل الكبيرة قد فقد خصال الخير فقد فقد الايمان فاستحق خلود العذاب ، فالموقف المعتزلى فى هذا متسق تمام الاتساق مع سائر اصولهم. وليس تشبها أو أخذا عن الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ليكون ذلك مبررا لخروجهم ومسوغا شرعيا لحربهم الخلفاء باعتبارهم مرتكبى كبائر ★ ، بينما موقف المعتزله ناجم عن تصورهم للايمان ، فانه لا يوصف بالايمان من ضيع أحد أركانه الثلاثة الاساسية وأعنى ركن العمل - الى جانبى ركن الاعتقاد والقول ، اذ الايمان ان يعتقد المؤمن أن الاسلام دين حق ويعرب: عن ذلك بلسانه ويصدق به بعمله ، فمن أخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ، ومن أخل بالاعتقاد والشهادة فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق .

---

★ الحديث: كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه ، والخوارج لا تكفر فاعلى الكبائر تبريرا لحربهم واستغلال دمائهم فحسب ولكن بعض فرقهم يكفر مخالفهم ، فالحكم بالكفر واستحلال القتل أو الحرب وخلود العذاب يوم القيامة ثلاث قضايا ترتبط ببعضها لدى الخوارج والجانب السياسى واضح فى موقف الخوارج وليس الامر كذلك لدى المعتزلة

## الأصل الخامس

### الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ★

الأصل العملى الوحيد اذ الاصول الاخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد ، وقد مارس المعتزله هذا الاصل عمليا فقد عرفت سيرة رجالهم بجهد الزنادقة والفساق فضلا عن التصدى المعترضين للإسلام .

وقد أجمعت المعتزلة الا أبو بكر الاصم على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر ، وهو فرض كفاية — اذا قام به بعض المكلفين سقط عن الآخرين — لانه لا يصلح له الا من علم المعروف معروفا والمنكر منكرا وعلم كيف يرتب الامر فى أقامته وكيف يباشره ، فان الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلط فى موضع اللين أو يلين فى موضع الغلظة وينكر على من لايزيده الافكار عليه الا تماديا (١) .

ومن شروط الامر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدى الى مضرة أعظم منه ، فانه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى الى قتل جماعة من المسلمين لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيرا ، فان لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه فانه يحسن وان لم يجب .

كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى الى مضرة فى ما له أو فى نفسه ، الا أنه بحسب اختلاف الاشخاص : فان كان المرء بحيث لا يؤثر فيه حالة الشتم والضرب فانه لا يكاد يسقط عنه ، وان كان ممن

---

★ المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ولذا لا يقال فى أفعال الله ، معروف (أى انه فعل معروفا بعباده) لان أحدا لم يعرفه سبحانه بحسنها ولادله عليها ، والمنكر هو ما عرف فاعله قبحه أو دل عليه (١) الزمخشري : الكشف . . تفسير الآية : ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف (آل عمران : ١٠٤)

يؤثر ذلك في حالة ويحط مرتبته. فانه لا يجب ، وفي ان ذلك هل يحسن —  
ينظر : فان كان في تحمل الرجل لتلك المذلة اعزاز الدين فانه يحسن ،  
والا فلا ، وعلى هذا هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي ، اذ كان في  
صبره على ما صبر اعزاز لدين الله عز وجل ، وبهذا يباهى سائر الامم :  
« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر  
( آل عمران : ١١٠ ) ( ١ ) » .

والامر بالمعروف تابع للمأمور به ، ان كان ندبا فنذب ، وأما النهي  
عن المنكر فواجب كله ، لان جميع المنكر تركه واجب لا تصافه بالقبح ،  
وشروط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية ، نحو أن يرى الشارب  
قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلته ، وألا يغلب على ظنه أنه أنكر لحقته مضره

(١) القاضي عبدالجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٤٥ وتكملة عبارته  
بصور الحسين كنموذج للاستشهاد في سبيل الحق ، نباهى به سائر الامم  
فنقول : لم يبق من ولد الرسول — صلى الله عليه وآله وسلم — الا  
سبط واحد ، فلم يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل  
في ذلك .

★ ربما كن هذا الاصل من عوامل التقارب بين المعتزلة وبين الشيعة  
الزيدية ، وربما كن هناك تأثير متبادل بين الفرقتين بهذا الصدد ومعلوم  
أن أول مبادئ الزيدية الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسق وترى  
المعتزلة النهي عن المنكر باللسان واليد والسيف (مقالات الاسلاميين ج١  
ص ٣١١) وقد طبقوا هذا المبدأ فكانت لهم يد في مقتل الخليفة الاموي  
الوليد ابن ميزيد بعد أن أن جهر بالفسق ورعى المصحف أمام الحاضرين ،  
كما حاربوا الزندقة والتحلل كفر بشار بما برد من البصره خائفا على  
نفسه من واصل بن عطاء ، وهدد عمر وابن عبيد ابن ابي العوجاء لانه  
يفسد الشباب ، كذلك نصتحووا للخفاء فحين قابل الخليفة العباسي المنصور  
المنصور لعمر بن عبيد أعنى باصحابك أجابة أرفع علم الحق يتبعك  
أهله (راجع الاغانى ج٢ ص ٢٤ للاصفهاني والعقد الفريد ج١ ص ٣٠٦  
لابن عبد ربه

عظيمه ، بل يبتدىء فى انكاره بالسهل فان لم ينفع ترقى الى الصعب ، وهذا معلوم عقلا وسمعا ، أما عقلا فلأن الواحد منا اذا أمكنه تحصيل الغرض بالامر السهل لايجوز العدول عنه الى الصعب ، وأما سمعا فلقوله تعالى : وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، ( الحجرات : ٩ ) ، فالله تعالى أمر باصلاح ذات البين أولا ثم بعد ذلك بما يليه الى أن انتهى الى المقاتله (١) .

واذا كان النهى عن المنكر وأجبا ويناشر الانكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فان ما يحتاج الى قتال فانما يقوم به من فى استطاعة القتال والاعداد له كالامام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها (٢) . وعليهم إقامة الحدود وسد الثغور وتنفيذ الجيش وتولية القضاء والامراء وما أشبه ذلك ، وأما ما يقوم به غيرهم فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا وما أشبه ذلك ، ولكن اذا كان هناك أمام مفترض الطاعة فالرجوع اليه فى ذلك أولى (٣) .

### تعقيب على الاصول الخمسة .

هذا نسق متكامل لآراء المعتزلة ومعتقداتهم ، وذلك أن المتبع فى عمق وبصيره لهذه الاصول الخمسة يكتشف اتساقا فى الفكر بين هذه الاصول وان اختلفت الموضوعات : الله صلة الله بالعالم والانسان — موقف الانسان ازاء الله والعالم وما يجب عليه فكرا وعملا — مصير الانسان واليوم الآخر ، والاتساق شرط كل فكر أصيل ، والاتساق لا تعنى أن القول مستحدث بما يدرجه خصوم المعتزلة ضمن البدع ، لان البدع والاهواء لا تلتزم بعقيدة ، ولم يكن ذلك شأن المعتزلة ، لقد خالفوا فيما

---

(١) القاضى عبدالجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٤١ - ١٤٤

(٢) الزمخشري : الكشف ص ١٣٥

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٤٨

هو موضع اختلاف ، وذلك لازم من لوازم الاجتهاد ، كذلك يلزم عن الاجتهاد الخطأ ، فكل بنى آدم خطأ ، أريد أن أقول لم يكن المعتزلة كما أشاع وروج عنهم الخصوم - لاسيما الاشاعرة - من أهل الاهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل ، ربما لم يلتزموا حرفيا بنص القرآن هشام قبض عليه وقطع يديه ورجليه مع صاحبه صالح ثم قال لغيلان: في بعض المواضع - التزام أهل الظاهر - حيث لجأوا الى التأويل ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الاسلام .

لا يكفي أن نعرف ماذا قال المعتزلة وإنما يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون أو أن نتعرف على منطلق آرائهم ، حينئذ سيتبين - ذلك شأن كل فكر أصيل - أن ما قالوا ، قد كان متعذرا أن يقولوا غيره والا بدا القول متهافتا غير متسق .

ولقد سبقت الإشارة الى أنه في كل دين وجد من يتبنى الرأي : اذا تعارض ظاهر النص مع العقل فانه يجب أن يؤول النص كي يتسق مع العقل ، قد يقال : ولكن الدين موضوع ايمان يلزم فيه المؤمنون بالتقديس والتصديق والاعتراف بقصور العقل والتسليم ... ولا يعلم تأويله الا الله / والراسخون في العلم يقولون أمنا به ... (آل عمران:٧) ( ٠٠ قل الروح من أمر ربي ) ( الاسراء : ٨٥ ) ، ولكن ذلك لا يعنى أيضا أن يحال دون العقل والنظر في أمور الدين ، والا كانت الحجة للمنكرين والملحدين ، ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلاح على اعتبارها ترقيفية حيث العقل الانسانى عاجز عن التعليل وحيث « لايسأل عما يفعل » ( الأنبياء : ٢٢ ) وأخرى توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلى ، ولم ينكر المعتزلة ما هو ترقيفى ، ولكن المشكلة تكمن غالبا في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفى وما هو ترفيقي ، ربما كانت هذه الحدود واضحة في مسائل الشريعة العملية من فقه ★ ولكنها ليست

---

★ فلا يسأل عن حكمة الله في كون صلاة الصبح ركعتين والظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً ، ولقد آمن المعتزلة بذلك ومن ثم كان هذا منطلق النظام - من أكبر رجال المعتزلة - في نقض القياس في مسائل الشريعة كما سيأتى بيانه .



كذلك فى أصول العقيدة النظرية ، ولقد استطاع خصوم المعتزلة — بما يلزم عن النقاش العنيف من شلو جذب — أن يجروا المعتزلة الى تعليل مالا يعدل أو الى تحدى منهجهم العقلى ، فكانت السقطة التى أخذت عليهم ، كما كانت نقطة البدء فى منطلق أكبر فرقة معارضة ★★ وأعنى بها الاشاعرة ، فليس الخطأ فى المنهج : استخدام العقل فى مسائل الدين أو منهج التأويل ، ولكن الخطأ فى تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف .

بصدد المنهج اذن كان المعتزلة أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام، ولكن ذلك وحده لا يكفى للكشف عن : كيف يفكر المعتزلة ؟ لانه ربما اختلط فى ذلك أمرهم بالفلاسفة وهم بدورهم أصحاب نظر عقلى ، حقيقة لقد كان المعتزلة ملتزمين بعقيدة الاسلام بينما حاول الفلاسفة الالتزام أو بالاحرى التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن هناك مشكلة أخرى تكشف عن تفكير المعتزلة بحيث يبدو ما قالوه ما كان ينبغى لهم أن يحيدوا عن رأى فيه ، وأعنى بذلك ما أجمعوا عليه ، وللكشف عن هذه المشكلة نضع هذه التساؤلات ، لماذا قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين فجعلوا الامر الالهى تابعا لحسن العقل أو قبحه ومن ثم جعلوا تشريعات الدين خاضعة لقيم الاخلاق ما الصلة بين ذلك وبين اجماعهم على أنه لا ينبغى أن يعذب الله الاطفال يوم القيامة ؟ ثم ما الصلة بين ذلك وبين تشدد المعتزلة بصدد التوبة وأن لا مغفرة عن الكبائر الا بتوبة مع أن الظن دائما أن النظر العقلى يتعارض مع التشدد فى الدين ، وانما التشدد فى الدين، يفترض انه شأن النصيين كالحنابلة ، كذلك هم يتشددون — أكثر من الاشاعرة — فى وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر قبل البعثة وليس فقط بعدها ؟ النزعة العقلية وحدها لا تستطيع أن تستبين الصلة بين هذه

★ بصدد تعليل أفعال الله أو وجوب فعل الاصلح على الله — سئل الاشعري أستاذة أبا على الجبائى عن ولاجه الحسنة فى أماته : كافر ومؤمن وصغير وكيف راعى الله الاصلح لكل منهم وقد عجز الاخير عن تقديم اجابة مقنعة حسب رواية الاشاعرة .

### الاراء جميعا والاتساق فيما بينها ★

تتصل هذه المشكلة بصلة الدين بالاخلاق ؟ هل لا بد أن تنطوى تشريعات الدين عن مضامين أخلاقية ، أم أن أحكام الله من أوامر وفواهي مستقلة عن قيم الاخلاق ، وأن كان هناك ربط بين الدين والاخلاق فأى المستويين هو الاصل وأيها النتاج ؟ لقد تبنى المعتزلة تبعية تعاليم الدين لقيم الاخلاق لا بصدد الحسن والقبح العقليين فحسب ، بل بصدد أصولهم الاربعة ابتداء من العدل ، ذلك أن أصل التوحيد ميتايزيقي يتعلق بمبحث الوجود المطلق - الله - ولا مجال فيه للاخلاق . أما أصل العدل فإن اختيارهم لاسم العدل من بين أسماء الله الحسنى جميعا « لان العدل كما سبقت الاشارة أهم صفة أخلاقية - بل أهم فضيلة - بصدد صلة من هو أعلى بمن هو أدنى : الله والانسان ، وفي أصل العدل لا يصدر عندما هو « قبيح » ، وأفعاله تهدف جميعا الى غايات محمودة أو أنها تنطوى على حكمه ، ثم أنه « لطيف » بعباده هداهم بالعقل وأنزل لهم الشرائع ، ولاقيام الاخلاق الا باقتراض ارادة حرة للانسان ، فتكليف الانسان يقتضى ارادة حرة حتى يكون الله « عادلا » ، ولا تسوية بين المطيع والعاصي أو بين المؤمن والفاسق أمام رحمة الله في أصل الوعد والوعيد ، وتتلخص نظرتهم الى يوم القيامة أنه « استحقاق » و « أعراض » : لنظان أخلاقيان ، والعمل الصالح جزء من الايمان فلا ايمان بلا عمل صالح ، أى لا دين بدون أخلاق ثم التزموا أعمالا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا يبدو مبدأ كامن وراء هذه الموضوعات جميعا يجمع بينها ويجعل بينها اتساقا كما يجمع الخيط الكامن حبات المسبحة حتى لا تتناثر .

---

★ ومن ثم كان استغراب كثير من الباحثين عن وأى المعتزلة بصدد خلود فاعل الكبيره في النار ولم يجدوا تبريرا لذلك الا لقول بالترحم بالخوارج ، بل وجدوا في رأيهم هذا تعارضا مع الموقف القائل بالحكم على فاعل الكبيره أنه في منزلة بين المنزلتين .

أريد أن أقول تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجا وبالأخلاق نسباً ★ وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات : صلة الله بالعالم والإنسان — موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكرا وعملا — مصير الإنسان — كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه .

هذا تقييم صادر عن الحكم الفلسفي على آرائهم بصدد الأصول الخمسة ، لقد أثروا الدين بمضامين أخلاقية ، وجعلوه موافقا للعقل فبقيت بذلك فرقة المعتزلة ممثلة للتفكير العقلي في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية .

---

★ راجع في ذلك : رسالتي للدكتوراه : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون) شر دار المعارف عام ١٩٦١



## الفصل الثاني

### من هم أسلاف المعتزلة ؟

#### ١ - هل هم الجهمية ؟

يشار إلى المعتزلة على أنهم « جهمية » - نسبة إلى الجهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ) - وهي أول فرقة أعلنت في الإسلام مذهب التأويل (١) ، فضلا عن انكار الصفات والقول بخلق القرآن ، وتسمية المعتزلة بالجهمية ترجع إلى أهل السلف وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ( ت ٢٤١ هـ ) وعبد الله الجعفي ( ت ٢٢٩ هـ ) شيخ البخاري ، والإمام البخاري ( أبو عبد الله محمد بن إسماعيل المحدث المشهور ت ٢٥٦ هـ ) وعثمان بن سعيد الدارمي ( ت ٢٨٠ هـ ) ، كل هؤلاء قد القوا وصنفوا في « الرد على الجهمية » غير مفرقين بين الجهمية والمعتزلة .

والجهم بن صفوان - ويكنى بأبي محرز - قد نشأ في سمرقند بخراسان ، وكان مولى لبني راسب من الأزد وتنسب آراؤه عبادة إلى تأثيرين :

الأول : الجهم بن درهم حيث لقيه الجهم في الكوفة فأخذ عنه منهجه في التأويل .

الثاني : البيهية التي عاش فيها في كل من ترمذ والكوفة وحران وهي بيته كانت تموج بأراء فلسفية وعقائدية مخالفة كالسمنية والصابئة (٢) ، ولكن الذين اتهموه بهذا التأثير لم يبينوا وجه الشبه بين آراء الجهم وعقائد البوذية أو الصابئة .

---

(١) القاسمي الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤ - ٤٥  
(٢) مقدمة كتاب عقائد السالف لعبد السلام الطالبي ص ١٨ نشر منشأة المعارف بالاسكندرية .



والحق يقال ان البيئة التي عاش فيها الجهم قد حددت آراءه ولكن على نحو مخالف ، فهو من جهة قد دافع عن الاسلام ضد السمنية التي تقف من الالوهية موقفا لا أدريا لأن المعرفة عندهم مقصورة على الحواس ، ومن جهة أخرى لقد صادف التشبيه والتجسيم قد استشرى في بلخ وخراسان بسبب آراء المفسر والمحدث المشتهور مقاتل بن سليمان ( ت ١٥٠ هـ ) ، فانبرى لمكافحة هذه الآراء حتى نفى فيه مقاتل من بلخ ، يقول الامام أبو حنيفة : أفرط جهنم في نفى التشبيه حتى قال انه تعالى ليس بشيء ، وأفرط مقاتل في معنى الاثبات حتى جعله مثل خلقه ، ان هذا معطل وذاك مضيه .

ويبدو ان هذه الخصومة بين مقاتل والجهم تعبر عن بداية الصراع الذي لا بد منه في كل دين بين التصيين والمؤرلة أو بين أهل السلف والعقليين ، وكان لا بد أن يكون رجال الحديث في معسكر « مقاتل » كما كان لا بد أن ينسب المعتزلة إلى الجهم ، ولكن هل المعتزلة مشايعون الجهم حتى تصح تسمية أهل السلف لهم بأنهم جهمية ؟

أولا : لم يذكر كتاب الطبقات عن المعتزلة الجهم من رجالهم مع انهم ذكروا بعض رجال من القدرية كفيلان الدمشقي .

ثانيا : نذكر الطبقات أن واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال قد أرسل حفص بن سالم إلى خراسان وأمره بلقاء الجهم ومناظرته وأنه لقيه في مسجد ترمذ وناظره حفص بن سالم حتى قطعه ، بل ان وأصلا نفسه قد ود على الجهم (١) .

ثالثا : أنه اذا كان المعتزلة قد وافقوا الجهم في التأويل العقلي وخلق القرآن ، ومن أجل هاتين المسألتين أطلق أهل السلف اسم الجهنمية على المعتزلة فإن الأخيرين قد خالفوه في مسائل جوهرية تمنع صحة هذه التسمية .

المعتزلة قد وافقوا الجهم في التأويل العقلي وخلق القرآن ، ومن أجل هاتين المسألتين أطلق أهل السلف اسم الجهنمية على المعتزلة فإن الأخيرين قد خالفوه في مسائل جوهرية تمنع صحة هذه التسمية .

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة نشرة فؤاد سعيد - الدار التونسية ص ٩٧ ، ص ١٦٣ .

أهم آراء الجهم بن صفوان :

١ - الجبر : لا يقدر الانسان عنده على فعل ولا يوصف بالاستطاعة أو الارادة أو الاختيار ، وانما الانسان مجبور في أفعاله ، اذ الله هو الفاعل على الحقيقة (١) ، ذلك أن الله فعال لما يريد ، ولما كان الله غيره وانما تنسب الافعال الا الانسان على سبيل المجاز كما هو الحال في لا يشبهه أحد من خلقه « ليس كمثله شيء » وحب ألا يكون أحد فاعلا الجمادات ، فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الحجر وطلعت الشمس وأمطرت السماء ، وانما جرى ذلك كله من الله ، وكما نقول مات زيد وانما أماته الله ، غير أن الفرق بين الانسان وهذه الجمادات أن الله خلق للانسان قدرة على الفعل كما خلق له طولا كان به طويلا وخلق له لونا كان به متلونا (٢) ، وظاهر أن المعتزلة تنكر القول بالجبر كل الانكار

٢ - التأويل العقلي : لا يوصف الله بصفة مما يوصف بها خلقه ، وانما يوصف بأنه خالق باري محي مميت لانه ينفرد بذلك ، وقد قام بتأويل الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه .

والله لا يجدد بالجهة ، فلا يقال انه فوق البشر أو تحتهم أو عن ايمانهم أو شمائلهم ، كذلك لا يقال ان الله في السماء أو أنه فوق العرش ، وقد تأول في ذلك الآيات التي تشير الى المكان : « فوق » « مع » أو الى استواء الله على العرش ، فالله في كل مكان ولا يحده المكان ، وما من شيء أقرب أو أبعد اليه مكانيا من شيء آخر ★ ، انه تحت الارضين السبع

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ص ١٠٨

(٢) الاشعري وتحقيق محيى الدين عبد المجيد : مقالات الاسلاميين ج

ص ٣١٢

★ عارض الحنابلة ورجال الحديث والظاهرية وأهل السلف فكره وجود الله في كل مكان فهو عندهم في السماء ، ومن الغريب أن الذين عارضوا التأويل واعتبروه تحريف الكلم عن مواضعه قد اضطروا في بعض المواقف الى التخلي عن ظاهر النص الى التأويل فالامام أحمد بن حنبل يفسر قول

بعقل ... علم كله ، قدرة كله .. كل- ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه  
فهو على خلافه (١) ، هذا وقد وافقته المعتزلة على ذلك .

٣ - فناء الخلدين : يأتي على الجنة والنار زمان تفنيان وتبيدان  
بمن فيها ، وجهنم أسرع الدارين خرابا ، ليبقى الله ولا شيء معه ، وقد  
أول لفظ الخلود في قوله « خالدين فيها » بمعنى طول المدة لا بمعنى  
الدوام (٢) ، وسيذهب العلاف من المعتزلة الى قول قريب من هذا فيقول  
بسكون خركات أهل الخلدين ..

البرهان عند سمرقاني بالقلب

٤ - الايمان : الايمان عنده معرفة بالقلب فقط ، فالقول والعمل  
ليس جزءين من الايمان ، اذ الايمان عنده لا يتبعض أى لا يتجزأ الى عقد  
وقول وعمل كما أن الايمان عند لا يزيد ولا ينقص (٣) .

وقد خالفته في هذا المفهوم للايمان معظم فرق المسلمين كالخوارج  
والمعتزلة والأشاعرة والحنابلة وأهل السلف ، وقد وافقته المرجئة على  
رأيه .

٥ - المعارف تجب بالعقل قبل ورود السمع : كان لا بد لمن يدافع  
عن الإسلام ضد عقائد مخالفة من جهة ولمن يلجأ الى التأويل العقلي للآيات

الله : « وهو في السموات والارض » بمعنى هواله من في السموات  
واله من في الارض (الرد على الجهمية ص ٩٤)

كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ويكون في مكان دون مكان ...  
لا ينظر اليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ... لا يعرف بصفة ، ولا يدرك

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٦٧ - ٦٨

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٥

★ يذهب الأشاعرة أيضا الى تأويل معنى الخلود بمعنى طول المدة لا بمعنى  
البقاء بالنسبة لمرتكبي الكبائر من المسلمين كالقتل عمدا والربا .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٤٢ وطبقات الشافعية للسبكي

ج ١ ص ٤٣

من جهة أخرى أن يستند إلى العقل وبمجده ، ومن ثم جاء قول الجهم أن معرفة الله واجبة على البشر قبل ورود السمع أو بعث الرسل (١) ، ولقد وافقته المعتزلة على ذلك .

هكذا يتضح أن المعتزلة ان وافقت الجهم على التأويل العقلي وإيجاب المعارف بالعقل قبل السمع الامر الذي دعا الجنايلة وأهل السلف إلى تسمية المعتزلة بالجهمية فانهم قد خالفوه في قوله بالجبر وفي مذهبه في الايمان فضلا عن رأيه في حدوث العلم الالهي ★ ومن ثم فإن التسمية غير دقيقة فضلا عن أن الاتفاق في بعض الآراء لا يدل على المتابعة أو المتنايعة ، وإنما جاء الاتفاق نتيجة وحدة المواقف ، عارض الجهم تجسيم المقاتلية فنأدى بالتأويل من أجل التنزيه وعارضت المعتزلة اليهود من جهة والمجسمة والمشبّهة من جهة أخرى فاتفق موقفهم مع موقف الجهم في التأويل ، اعتد الجهم بالعقل - حيث بالعقل لا بالنقل يحتاج على أصحاب الديانات الأخرى - وقد كان الجهم خصما للسمنية المنتشرين في بلخ ، وكذلك كان المعتزلة ، هذا وقد تدخلت أرام المذاهب أو الفرق المختلفة فمخ خصومة الجنايلة وأهل السلف للمعتزلة فانهم متفقون معهم إلى حد ما - بصدد الايمان ، والفريقان مخالفان للجهم ، وخلاصة القول لا يمكن أن نعد الجهمية أسلافاً للمعتزلة .

## ٢ - هل هم القدرية ؟

ربما كان لفظ القدرية أكثر شيوعاً في إطلاقه على المعتزلة من الجهمية ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥ والخياط : الانتصار ص ١٨١ - ٢٢٢

★ ينسب إلى الجهم قوله بخلق القرآن ، وإذا كان كلام الله محدثاً ، وكلامه يدل على علمه فإن علمه في نظره محدث كذلك ، فالله عالم بعلم محدث - إذ يعلم الأشياء قبل حدوثها ولا يعلمها إلا ولا إلا لا يركب المعلومات (٢) وهي عادة محدثات - الله في الآلية ، وقد وافقته المعتزلة في خلق القرآن وخالفته في علم الله إذا العلم من صفات المذاهب : راجع إلى (٣)



وان كان بدوره من الالقاب التى ينفر منها المعتزلة ويعدون خصومهم من المجبرة أولى بهذه التسمية ، يقول الشهر مستانى عن المعتزلة : ويلقبون بالقدرية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، احترازا عن وصمة اللقب ، اذ كان الذم به متفقا عليه .

وبصرف النظر عن مدى صحة الحديث ، وعن رمى كل من الفريقين الآخر بأنه المقصود به ، فانه تحت تأثير خصوم المعتزلة أصبح لفظ القدرية يطلق على الرواد الاوائل للمعتزلة من القائلين بحرية الارادة والاختيار بدعوى أنهم اعتنقوا مبدأ : قدر الانسان بيده ، على أية حال لقد أصبح مصطلح « القدرية » يشير الى معنى مخالف تماما لمعناه الشائع لدى الناس .

وتشير المصادر الى أن أول من تكلم فى القدر هو معبد الجهنى ، وهو معبد ابن عبد الله بن عليم الجهنى وقد وصفه الذهبى بأنه تابعى صدوق فى نفسه ولكنه سن سنة سيئة اذ كان أول من تكلم فى القدر ، وقد خرج على بنى أمية مع محمد بن الأشعث ، فقتله الحجاج عام ٨٠ هـ فى أرجح الاقوال ، وقد أخرجه الحجاج من الحبس قبل مقتله وقال له : كيف ترى قسم الله لك ؟ قال : يا حجاج بينك وبين قسم الله فان لم يكن لى قسم الا هذا رضيت به ، فقال له الحجاج : يا معبد أليس قيدك بقضاء الله فقال يا حجاج مارأيت أحدا قيدنى غيرك ، فأطلق قيدى فان أدخله قضاء الله رضيت به (٢) ، كان مبدأ الامويين فى الجبر من أسباب سخط معبد عليه وربما خروجه مجاربا لهم ، اذ تشير الروايات أنه أتى ومعه عطاء ابن يسار الحسن البصرى وقالوا : يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين يأخذون أموالهم ويقولون انما تجرى أعمالنا على قدر الله (٣) . وتحاول المصادر السننية أن تجعل معبدا متأثرا فى مقالته برجل يقال له سوسن ( أو سوس ) كان نصرانيا ثم أسلم ثم تنصر ، وهو

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ج ٤ س ٤١  
(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ٣٣٤  
(٣) ابن المرتضى : المنية والامل ص ٧ - ٨



شخصية مجهولة اخترعه خصوم القدرية للطعن في أصحاب المذهب (١)، وتشير المصادر الى أن غيلان الدمشقي قد أخذ عن معبد الجهنى ، وهو أبو مروان غيلان بن مسلم ، وقد جعله القاضى عبد الجبار على رأس رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة : وقد قدمه فى صورة رائعة كممثل أعلى فيمن يقول الحق لا يخشى فيه لومه لائم، نصيح عمر بن عبد العزيز فاحسن النصيح ، وفضح مظالم الامويين ، وهو فى نصحه للخليفة العادل ينتقداً الجبر : هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى أو يقضى ما يعذب عليه ، أم هل وجدت سيداً يدعو الى الهدى ثم يصد عنه أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم ٠٠٠ ، فكان أن قال له الخليفة العادل : أعنى على ما أنا فيه اعانك الله ، فقال له غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها وينادى مشهراً بالامويين : هلم الى متاع الخونة هلم الى متاع الظلمة ، تعالوا الى متاع من خلف الرسول صلى الله عليه وسلم فى امته بغير سيرته وسنته ، وكان فيما نادى عليه جوارب خزيمتها ثلاثون ألف درهم قد اتكل بعضها فقال غيلان من يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون جوعاً ، فمر عليه هشام بن عبد الملك فقال : أرى هذا يعيبنى ويعيب أبائى والله لو ظفرت به لاقطعت يديه ورجليه ، فلما ولى هشام قبض عليه وقطع يديه ورجليه مع صاحبه صالح ثم قال لغيلان : كيف ترى ما صنع ربك بك ، فرد عليه غيلان : لعن الله من فعل بى هذا ، وفى خبر آخر أن هشاماً قال له : زعمت أن ما فى الدنيا ليس هو عطاء الله لنا ، فقال له غيلان : أعوذ بحلال الله أن يأتمن خواناً أو يستخلف الخلفاء من خلفه فجاءه ٠٠٠ وظل بعد أن قطعت يداه ورجلاه يقول : قاتلهم الله كم من حق قد اماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ، وكم من عزيز فى دين الله أذلوه ، فقيل لهشام : قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه فقد أبكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه ، فأرسل اليه بقطع لسانه وكسر فكيه حتى مات (٢) .

(١) د عبد الرحيم بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ١١٢

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ - ٣٣٣

ومع أن المعتزلة قد عدوا غيلان من رجالهم إلا أنه كان يقول بالأرجاء متأثرا في ذلك بالحسن بن محمد بن الحنفية ، ولا توافقه المعتزلة على ذلك ، وغريب أن تكون سيرة غيلان على هذا النحو من مقاومة ظلم الحكام ثم يقول بالأرجاء .

على أنه إذا كان لغيلان أو غيره من القدرية آراء في حرية الإرادة ومن ثم اعتبروا من رواد المعتزلة الأوائل فإن آراء هؤلاء القدرية لا تشكل مذهباً متكافلاً حتى يعدوا أسلافاً حقيقيين للاعتزال إذ أن مفهوم الاعتزال يتجاوز بكثير مجرد اعتناق مبدأ حرية الإرادة

فالبحث المنهجي السليم ليس في التحري عن أخذ واصل أو عمرو بن عبيد مؤسسنا المذهب وإنما فيما واجهه الفكر الإسلامي من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة ومن ثم يتبين أن نشأة المعتزلة قد تحددت بعاملين رئيسيين :

١ - الحاجة الفكرية إلى الدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى .

٢ - حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين ، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص ، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية وأهل السلف من النصيين .

## أهم شخصيات المعتزلة

### الفصل الثالث

#### دور النشأة

واصل بن عطاء ( ت : ١٣١ هـ )

المؤسس المذهب وأسس الاعتزال ، تلقى العلم على شخصيات متباينة الآراء ومن ثم لم يكن تابعاً لواحد منها بالذات ، وهذه الشخصيات هي :

١ - أبو هاشم محمد بن علي بن أبي طالب (الملقب بابن الحنفية) ، وهو من أشجع أولاد علي وأكثرهم علماً ، وقد سئل أبوه أبو هاشم عن علم أبيه ، فأجاب : أنظروا إلى أثره في واصل (١) ، ومع أن الشيعة ترد بذلك أصل الاعتزال إلى التشيع فإن واصل بن عطاء لم يكن شيعياً بل إن له رأياً غريباً في حروب علي في معركتي الجمل وصفين ، ويقال أنه تتلمذ على أبي هاشم وليس على أبيه محمد وربما كان هذا الرأي أرجح ، ولا تعرف على أية حال اختلافاً في الرأي بين الابن وأبيه .

٢ - الحسن البصري\*\* : انتقل واصل من المدينة المنورة إلى البصرة حيث لزم الحسن البصري ، ومع أن دوائر خصوم المعتزلة تجعل واصل منشقاً على الحسن حين خالفه في مسألة الاسماء واحكام ، فإن المعتزلة على

★ ولد بالمدينة عام ٥٨ هـ ، كنيته أبو حذيفة ، ولقب بالغازي ولم يكن كذلك ، ولكنه كان يلزم أبو الغازي بالبصرة ليتعرف على الحقائق فيجعل صدقته لهم (البنيان والقبيل للجاحظ ج ١ ص ١٤٤) ، كان مولياً لبني ضبة وقبل بني مخزوم ، كان التبع قبيل اللثغة في الزمان فكان يختص كلامه من الزمان ولا يقطن مستمعاً إلى ذلك لاقتداره ، وكان زاهداً عابداً قاطباً يقرأ القرآن متدبراً آياته

(١) الحميري : الحوزة العتيقة ص ٢٧٠

★★ (٢ - ١١٠ هـ) (١١٠ هـ)

العكس تجعل الحسن البصري قائلا بالعدل نافيا الجبر (١) بل تعده من طبقات المعتزلة ، على أية حال مرة أخرى لا نستطيع القول بأن واصل كان مشايعا الحسن البصري في كل ما يقول ★★

٣ - معيد الجهني : وهو من القدرين الأوائل : وإذا كان واصل قد تعرف على أفكاره فانه - أى واصل - قد تجاوز بعلمه وفكره آراء معبد

أريد أن أقول لم يكن واصل مشايعا تماما لاحد من سابقيه ، وهكذا مؤسسو الفرق ، لابد من أصالة يتجاوزون بها علم من تتلمذوا عليهم أو أخذوا عنهم ، بل ربما نجدهم مخالفين لشيخوهم وأساتذتهم .

على أن شيئا آخر هو الذى شكل فكر واصل ، وأعنى به احتكاكه بالمخالفين ، سواء منهم من كان على دين مخالف كالنصارى والمناوية ، أو على مذهب مخالف كالجهنم بن صفوان الذى كان يدين بالجبر ، أو من كان ينشر التحلل والزندقة كبشار بن برد ★ ، وفى ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد :

---

(١). ابن المرتضى : المنية والامل ص ١٢ - ١٤

★★ ظل واصل فى مجلس الحسن البصري أربع سنين لا يتكلم فسالوا الحسن عنه فقال اما أن يكون أجهل الناس أو أعلم الناس (طبقات المعتزلة ص ٢٣٥) . وتبعه أحدهم يوما الى مسجد تجتمع فيه الخسوارج فناظرهم وغلبهم .

★ قال عنه واصل : أما لهذا الاعمى من يقتله ، أما والله لولا أن الفيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه من يبيع بطنه على مضجعه ، وقد فر بشار من البصرة ولم يستطع الإقامة بها وواصل فيها .

لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين (١) .  
أسماء كتبه .  
تدلنا على ذلك

- ١ - كتاب الألف مسألة في الرد على الماتوية ★★
- ٢ - كتاب أصناف المرجئة .
- ٣ - كتاب التوبة .
- ٤ - كتاب المنزلة بين المنزلتين .
- ٥ - كتاب خطبته التي أخرج منها « الرأ » ★★★
- ٦ - كتاب معاني القرآن .
- ٧ - كتاب الخطب في التوحيد والعدل .
- ٨ - كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ( كان الأخير يعتبر الفاسق منافقا كراى الحسن البصرى ثم رجع عن ذلك ) .
- ٩ - كتاب : السبيل الى معرفة الحق .
- ١٠ - كتاب الدعوة .
- ١١ - كتاب أهل العلم والجهل (٢)

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٢٤ نشرة تونس  
تحقيق فؤاد سيد .

★★ يقول الباهلى : قرأت لواصل الجزء الاول من كتاب الألف مسألة  
فى الرد على الماتوية ، قال : فأحصيت فى ذلك الجزء على مخالفيه ثيفا  
وثمانين مسألة .

★★★ خطبة كاملة ليس فيها حرف «الرأ» لان واصلا كان  
الثلغ كما ذكرنا وقد نشرها عبد السلام هارون فى مجموعته نوادر  
المخطوطات .

(٢) أسماء هذه الكتب حسب ما ذكره ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١  
وأين خلكان وفيات الاعيان ج ٥ ص ٦٣ الى ٦٤ ماعدا الكتاب الاول الذى  
أورده ابن المرتضى : المنية والامل



وبعد أن استقل وإصل بن عطاء عن حلقة الحسين البصري درب تلاميذه على أصول دعوة الاعتزال ثم بعث بهم إلى أرجاء العالم الاسلامي لينظروا المخالفين ، فبعث عبدالله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير ، وحفص بن سالم إلى خراسان حيث ناظر الجهم بن صفوان ، وذهب القاسم بن السعدي إلى اليمن وأيوب إلى الجزيرة والحسن ابن زكوان إلى الكوفة ، وعثمان الطويل إلى أرمينية

آراؤه :

\*\*\*  
يشير الشهر ستاني إلى الواصلية في أو مذهب وإصل - على أنها كانت تدور حول أربع قوا علم :

١- صفات الله عين ذاته : وذلك أن إثبات الصفة إلى جانب الذات - أتما - يعنى : إثبات الهية ، كما أثبت وأصل القدرة والعلم كصفتين قديمتين للذات ★

٢ - القول بالقدر أو حورية الإرادة الانسانية : وفي تقرير ذلك قال وإصل : ان الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم على فعله ، وأن الرب تعالى أقدره على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . ويستحيل أن يخاطب الله العبد بـ «أفعل» وهو لا يمكنه أن يفعل .

٣ - القول بالمنزلة بين المنزلتين : والسبب في ذلك أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال يا أبا عبد الله الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكنائس والكثيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج - ، وجماعة يرجئون أصحاب الكنائس ، كثيرة عندهم لا تضر مع الأيمان ، بل العمل به على مذهبهم - ليس تركنا من

في ما يتعلق بالشهر ستاني : ان هدم المقالة في يدتها كانت غير انضيمية .  
فكان يريد أن يؤكد استحالة وجود الهية قديمية أوليين .

الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينجع مع الكفر طاعة ، وهم  
مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟

فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب ، قال وأضلل عطاء :  
أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في  
منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة  
من أسطوانات المسجد ، يقرر بما أجاب به على جماعة أصحاب الحسن ،  
فقال الحسن : (اعتزل عنا وأصلب ) فسمى هو وأصحابه معتزلة .

وأوجه تفريزه أنه قال : إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا  
اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال  
خير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو كافر مطلق  
أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لانكارها ،  
لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبه فهو من أهل النار خالدا  
فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير ،  
لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركه الكفار

٤ - قوله بخط أحد الفريقين المتحاربين في معركة الجمل  
وصفين ، ولكنه لم يحدد الفريق المخطيء ، وقد قاس ذلك على التلاعنين ،  
فكما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه ، فكذلك القول في المتحاربين ،  
وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة  
المتلاعنين ، ولذا لم يجوز قبول شهادة أحد من المشتركين في حربي الجمل  
وصفين ★ (١)

★ رأى غريب ولكنه من تبطير برأية في فاعل الكبيرة ، وكما  
اختلفت الأمة بصيغة الحكم على فاعل الكبيرة كذلك اختلفت في الحكم على  
الصحابه . كانت الخوارج تكفر طليعة والزبير وعائشة واتباعهم يوم  
الجمل كفر بعة لا كفر شرك لقتالهم عليا ، وتكفر معاوية ومن معه وقتل  
عليا مصيبا إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم ، أما أغلبية المسلمين  
فتقول بصيغة اسلام الفريقين وأن عليا كان على حق في قتالهم أهل أصحاب

هذه أهم آراء وأصل ، أصبح بعضها من أصول الاعتزال فلا يعد معتزليا من يخالف فيها ، كرايه في القواعد الثلاثة الاولى ، ولا نتوقع كما سبقنا الإشارة أن تنشأ - فضلا عن أن تنضج - أصول المعتزلة الخمسة تفصيلا في عهد المؤسس الاول ، ولكنه مع ذلك وضع البذرة وحدد النهج والمسار .

لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الاسلامي في عصره ، ومن ثم فقد تسليح الخلف بما كان متعذرا على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة ، بل ان كثيرا من المشكلات لم تكن قد استحدثت بعد لاسيما ما يتصل منها بدقيق الكلام .

=

الجميل فكانوا عصاة منطيين في قتال على ، أما وأصل فقد اعتبر الحسب قتلا متعمدا ومن ثم فهي كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق وأنه لا بد أن يكون أحد الفريقين محقا والآخر على الباطل ، ومن ثم كان أحد الفريقين فاسق لا بعينه ، وقد تابعه في ذلك بعض المعتزلة كالنظام ومعمرو الجاحظ ، وقال حوشب وهاشم الاوقص : نجت القادة وهلك الاتباع ، البغدادى : الفرق بين الفرق س ١١ أما أغلبية المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد فتجعل عليا مصيبا في حروبه كلها .

(١) الشهر ستانى وتحقيق فتح الله بدران - الملل والنحل ج ١

س ٦٤ - ٧٠

## الفصل الرابع

### دور الاكتمال

#### ١ - أبو الهذيل العلاف ★ (ت ٢٣٥ هـ)

عند أبي الهذيل العلاف وبه نصل الى ذروة الاعتزال نضجاً  
واكتمال موضوعات • ولا غرو فالقرنان الثاني والثالث يمثلان أوج  
الحضارة الإسلامية في مختلف مظاهرها : وأبو الهذيل العلاف بشهادة  
الخصوم ليس من أكبر شيوخ المعتزلة ولكن وكما يصفه الملطى : لم  
يدرك في أهل الجدل مثله ، فهو أبوههم وأستاذهم ، كان الخلفاء الثلاثة -  
المأمون والمعتصم والواثق - يقدمونه ويعظمونه وكان الوزير ابن أبي  
دؤاد من تلامذته ، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام  
صياغته (١) •

#### تكوينه الفكري :

١ - تلمذته على شيوخ المعتزلة : يقال انه أخذ العلم عن عثمان  
الطويل (٢) أحد أصحاب وأصل وكان الاخير قد بعثه الى ارمينية ، وفي  
قول آخر انه أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وابي عثمان الزعفراني  
صاحبى وأصل بن عطاء (٣) •

★★ هو أبو الهذيل محمد الهذيل العبدى نسبة الى عبد القيس  
فقد كان مولاهم ، لقب بالعلاف لان داره في البصرة كانت بالعلافين وفي  
قول آخر انها كانت حرفته وكذلك معظم المعتزلة لقبوا بحرفهم فقد كانوا  
من الموالي ومن أصحاب الحرف كما أسلفنا ولد عام ١٣٥ هـ وقد عمر مائة  
سنة •

(١) الملطى التنبيه ٠٠٠ ص ٤٥

(٢) لقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة

(٣) الملطى : التنبيه ٠٠٠ ص ٤٣

٢ - موهبة في الجدل في عصر المجادلات الفكرية والعقائدية : لم يبلغ الجدل أشده في عصر من عصور الاسلام كما بلغ في النصف الثاني من القرن الثاني ثم القرن الثالث ، وكذلك مسار الفكر ومنطق التاريخ ، لقد ولى عصر الايمان والتصديق - حيث الصحابة والتابعون - واقبل عصر العقل والجدل - حيث المفكرون والمتفلسفون ★ : فكان الصراع الفكرى ليس فحسب بين الاسلام ممثلا في المعتزلة وبين المجوس وغيرهم من أصحاب الديانات ، بل بين المعتزلة وكل من الجسمه - ممثلة في كال من المقاتلية ★★ والكرامية\*\*\* - وكذلك الشيعة ، وكان لكل فرقه

★ سبقت الإشارة الى أن أى دين يمر بمرحلتين : مرحلة الايمان والتصديق ثم رحلة النظر والنزعة العقلانية ، فى المرحلة الاولى : الدين نبتة يخشى عليها من الاعاصير وفى المرحلة الثانية فتوة وشباب يتحدى الانواء وبصارع التيارات .

★★ نسبة الى مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) من رجال التفسير الحديث، ذهب الى أن الله جسم من لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشير نفسه ، فظهرت حركة التأويل العقلى لدى الجهم والجهد لتنقية العقيدة من شوائب التجسيم لدى المقاتلية ، ومن ذهب مذهبه خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤هـ) ، ومع أن مقاتلا وكثيرا من اتباعه كانوا من رجال الحديث الا أنهم لم ينتبهوا أن الحديث رواية ودراية اذ وقفوا عند الرواية دون الدراية فلم يكونوا يتديرون ما يروون من أحاديث حتى جاء كثير منها مخالفا للمعقول غير مطابق للاصول .

★★★ نسبة الى محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥هـ) كان زاهدا متقشفا كما كان مجسما خشويا الامر الذى أدى الى حبسه فى خراسان ، ولكن زهده وورعه جعل الناس يجتمعون حوله فى الشام كما انتشر المذهب قبل ذلك فى خراسان على يد أحد أنصار الكرامية : محمد بن الهيصم الذى خفف من علواء التجسيم لدى محمد بن كرام وحاول أن يقترب من مذهب أهل السنة ، ولعل من عوامل انتشار الكرامية أن التجسيم كما أسلفنا أقرب الى تصور العامة من التنزية أو التجريد فضلا عن تشجيع السلطان



أساطين رجالها ومتكلميها من أمثال هشام بن الحكم للشيعة : هذا الى جانب موجة من الالحاد يشيعها الزنادقة كوسيلة أنجح في محاربة الاسلام من اعتناق دين قد يجد المتكلم المسلم فيه مطعنا بينما التحلل باسم التحرر يبدو فيه الملحد غير ملتزم بشيء من العقيدة . ★

ولم يكن الخلاف مقصورا بين الفرق بل بين متكلمي الفرقة الواحدة ، خالف النظام استاذة العلاف ، وسخر المردار من بعض آراء العلاف ، وتبادل معتزلة البصرة وبغداد النقد ، في خضم هذا الصراع كله اتبعت عبقرية أصيلة ومقدرة فائقة في الجدل ★ لأبى الهذيل العلاف حتى

محمود بن سنيكتين للهيضمية ولكن الحركة لم تصمد اذ تكاتف عليها المتكلمون والفقهاء من الحننية والشافعية .

★ من أطرف مناظرات العلاف مع الشكاك ما حدث بينه وبين صالح ابن عبيد القديوس الذي مات له ابن فذهب اليه العلاف فراه حزينا فلما واساه العلاف رد صالح : جزعت على أبني لأنه لم يقرأ كتاب (الشكوك) قال العلاف : وما كتاب (الشكوك) ؟ قال : كتاب وضعته ، لمن قرأه شك فيما كان حتى يتوهم انه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن انه قد كان ، فقال العلاف : فشك أنت في موت أبني حتى كأنه لم يمت وإن كان قد مات ، وشك انه قد قرأ كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه المنية والامل (ص ٤٧ - ٤٨) .

★ روى عن نفسه أنه أول ما تكلم - أي جادل - كانت سنة خمس عشرة سنة وكان ذلك مع يهودي غلب عامة المتكلمين وقطعهم ، اذ كان يقول لهم : انتم متفقون معنا على نبوة موسى ولكننا نجحد نبوة نبيكم فأنتم تابعون لنا فيما نحن متفقون عليه ولكننا لا نتبعكم فيما نحن مختلفون عليه : فلما دخل عليه العلاف اشفق عليه استأذنه عثمان الطويل ولكيه أصر ، وسخر منه اليهودي قائلا : أي ماتوى ما فعلته يا بني بمشايخك ، فرد عليه العلاف : دع عنك هذا أما أن تسألني أو أسالك : فبأية اليهودي مكررا بنفس مقالته : أليس موسى نبياء الله قبل صبحت نبوته وثبت دليله ؟ فرد العلاف : أن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين أحدهما إني أقر بنبوة موسى الذي أخير يصدق نبوة نبينا وبشيء

قيل عنه انه كان يقطع خصمه بأقل كلام ، وأنه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل ، وأن محاوريه أو خصومه قد شهدوا له بالتفوق إذ لم يكونوا يجراءون على مناظرته ، وقد صادفت هذه المقدرة الفائقة ذاكرة قوية متمكنة من حفظ الشعر حتى قال المبرد عنه انه حضر له مجلسا استشهد فيه العلاف بثلاثمائة بيت من الشعر .

٣ - افادته من الفلسفة اليونانية : عاصر العلاف حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي ، ويشير معظم كتاب الفرق الى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية : فيقرر أبو الحسن الاشعري أنه - أي العلاف - أخذ مذهباً في الصفات من أرسطو طاليس ، ويشير الشهرستاني الى أن العلاف وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته .

بل يكاد يحمل بعض الباحثين العلاف وزر اقحام الفلسفة اليونانية في مسائل علم الكلام بما تتضمنه هذه المسائل من أصول العقيدة ، ولكنهم في ذلك أسرفوا في التجنى على العلاف ، فهو حقيقة قد أفاد من الفلسفة اليونانية الى حد أن أصبح هو يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال ، ولكن شتان بين أن يكون قد استفاد منها مصطلحات كما أمدته بأسلحة جدلية وبين أن يكون قد أقحم نظريات يونانية في أصول العقيدة ، والتصور الثاني لم يثبت على العلاف ، فهو لم يطوع أصول الدين لآراء ونظريات فلاسفة اليونان ، وما قدمه في ذيق الكلام من نظرية في الجزء

بنبوته ، ون كان عن هذا تسألني فانا مقر بنبوته ، وان كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد . . صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمر باتباعه ولم يبشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، فحير اليهودي ثم سأله فما تقول في التوراة ؟ فرد العلاف : ان كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبيي محمد فهي التوراة الحق ، وان كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدق بها ، فما كان من اليهودي لا أن سبه وافحش له القول فثار الناس عليه حتى فر من البصرة (تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧) .

الذى لا يتجزأ مخالف تماما لنظرية ديمقريطس أو ابيقور ، وأن استخدم مصطلحات الفلسفة اليونانية كالجوهر والعرض فان لها عنده مدلولاً مبايناً لمفهومها اليونانى .

أريد أن أقول كان العلاف كسائر المتكلمين ملتزماً ، فهو ان انفتح فكره على تراث أمم أخرى فانما يأخذ منه بقدر ويطوعه تماماً لما هو ملتزم به من أصول الدين الذى لم يفرط فيه فى شيء ، والا لما أخذ عنه أشد خصومه عداً له نظريته فى الجزء وهى أكثر نظرياته التى تبدو من مصدر يونانى .

مؤلفاته : مصر من تحت بصرى

لم يبق لنا من كتب العلاف شيئاً ، بل لانكاد نعرف بالتفصيل أسماء كتبه ، فلم يذكر ابن النديم اسم أى كتاب من كتبه ، وان كان قد ذكر فى باب (الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن) أن لابی الهذيل العلاف كتاباً فى ذلك (١) : كذلك يشير إليه الخياط المعتزلى كثيراً فى كتابه الانتصار دون أن يذكر اسم كتاب له ، ويشير ابن خلكان (٢) الى كتاب للعلاف باسم «ميلاس» ، وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فاسلم بعد ان حضر مناظره العلاف لجماعة من الثنوية قطعهم فيها ، ويذكر البغدادي (٣) ردود معتزله بغداد كالمرادار وجعفر بن حرب على العلاف ، ولا بد ان تكون هذه ردوداً على كتب العلاف ، كذلك يذكر كتاباً له باسم الرد على النظام وآخر فى الاعراض والانسان والجزء الذى لا يتجزأ .

على أن أبا الهذيل قد ترك مدرسة فى الاعتزال ، فلا يكاد يعرف أحد من المعتزلة من بعده الا وقد أخذ عنه أو انتسب اليه ، ليس فحسب من معتزلة البصرة بل وبغداد كذلك ، وأعظم رجال المعتزلة وهو النظام تلميذ له .

(١) الشهر ستائى : الملل والنحل ج ١ ص ٣٣

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٢

(٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٣ ص ٣٩٦

## آراؤه الكلامية

أولا : في الالهيات :

١ - صفات الله : أ - الصفات عين الذات

سبقنا الإشارة إلى أن الصفات عين الذات لدى المعتزلة، وأبو الهذيل العلاف هو أول من فصل القول فيها، فالله تعالى عالم بعلم هو هو قادر بقدره هي هو، فإذا قلت : أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا، وإذا قلت : قادر نفيت عنه عجزا وأثبت له قدرة (١).

وقد سبقنا الإشارة أن قصد المعتزلة من ذلك معارضة التصور المسيحي الذي يجعل الأقانيم قائمة بالذات أو بالجواهر مستقلة عنه مما يحتمل التعدد والكثرة في وصف الذات الالهية .

على أن ذلك لا يعنى من ناحية أخرى نفى الصفات عن الذات بدعوى أن إثبات صفة ما للذات إنما يفيد التعدد فضلا عن المشاركة بين الله والمخلوقين ★ ولذا يفرق الشهرستاني بين قول القائل : «عالم بعلم هو ذاته» ففي ذلك إثبات صفة هي بعينها ذات وذلك هو رأى العلاف، وبين القول : «عالم بذاته لا بعلم» ففي ذلك نفى الصفة أو إثبات ذات مجردة عن للصفة، ومن ثم الأوجه لنسبة رأى العلاف إلى أرسطو أو أفلوطين.

وقد وضع الخياط رأى أبى الهذيل إذ يقول : قال أبو الهذيل ولقولى هذا نظائر عند أهل التوحيد وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال : «وَأَنَّمَا نَطَعْمُكُمْ لَوِجَهُ اللَّهِ» (الأنبياء : ٩٠) وقد فسده أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديمة معه - أجل الله تعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ - ١٣٢

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٢٥

★ هذا هو موقف الاسماعيلية راجع الكرماني : راجعة العقل ص ٥٤ ونقطة البدء في هذا الرأى من أفلوطين حيث الواحدية مجردة نقطة بدء لا يتصف بشيء



يكون وجهه هو ، كما يقال : هذا وجه الامر أى هذا الامر نفسه وهذا وجه الراى أى هذا هو الراى نفسه ، فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال : ان لله وجهها أو أن للراى وجهها فكذلك قلت أنا : ان علم الله هو الله ، كما قال قائلكم : ان وجهه هو (١) .

### ب - علم الله لا يتناهى علم الامرات

ولما كان علم الله هو الله ، وكان الله لا يتناهى فانه ليس لعلم الله نهاية ، ولما كان الله يعلم ذاته وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فانه ليس لعلم الله غاية أو نهاية (٢) .

ولا يقال كما نسب ابن الراوندى ذلك كذبا الى العلاف - فى تفسير قوله تعالى : « وهو بكل شىء عليم » . (البقرة: ٢٩) انه لما كان الكل يوجب الحصر والنهاية - أى لما كانت الاشياء متناهية فذلك يوجب ان يكون لعلمه غاية ، لأن أبا الهذيل قد شرح هذه الآية بقوله ان المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شىء .

### ج - تناهى مقدورات الله ( سكون حركات أهل الخلد ) :

على ان ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة ، ذلك انه نظر الى العلم من حيث صلته «بالذات» فجعله ازليا لامتناهيا ، ولكنه نظر الى القدرة من حيث صلتها «بالموضوع» أو بالاحرى «المقدور» فقال بتناهى مقدورات الله ، وذلك ان للاشياء كلا والله تعالى قد «احصى كل شىء عددا» (الجن: ٢٨) والاحصاء والاحاطة لا تكون الا لمتناه ذى غاية .

اراد أبو الهذيل ان ينفرد الله باللانهاية ازلا وابدا فلا يشاركه فى ابديته احد كما لا يشاركه فى القدم احد ، ولذا قال بتناهى مقدورات

(١) أبو الحسين الخياط : الانتصار ص ٥٩ - ٦٠ بيروت ١٩٥٧

(٢) المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١

\* قال بتناهى مقدورات الله ولم يقل يتناهى قدرته .



الله أو بالآخرى. بفناء حركات أهل الخلدین - الجنة والنار - ليكون الله ولا شيء معه كما كان في البدء ولا شيء معه ، فيسكن أهل الجنة سكونا دائما في اللذات ويسكن أهل النار سكونا دائما في الآلام وذلك هو تفسير قوله تعالى «هو الاول والآخر» فالاول هو الذي كان ولا شيء معه والآخر هو الذي يبقى ولا شيء معه .

واذا كان القول بأن الصفات عين الذات قد جاء ردا على المسيحية، فان القول بتناهي مقدورات الله قد جاء ردا على الدهرية أو بالآخرى القائلين بتقديم العالم فإذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول لا حالة قبله أن الإيمان بالخلود أي لا تنهى الحركة مستقبلا يقاس عليه القول بالقدم أي لا تنهى الحركة فيما مضى ، فكان أن رد عليهم العلاف بالتسوية بين الحالين ، فكما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث (١) ، ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل أو بالآخرى سكون أهل الخلدین .

غير أن كثيرا من المعتزلة لم يوافقوا العلاف على ذلك ، فقد شنع عليه أبو موسى المردار ★ ، واعتذر عنه الخياط بأنه أي العلاف قد قال ذلك على سبيل المعارضة لا التقرير ، فهل قال ذلك حقا إيمانا بذلك أم على سبيل معارضة الخصوم من الدهرية ؟ . أن كان الاول فكيف يمكن تفسير الخلود ، وإن كان الثاني فقد خائنته قدرته الجدلية لأن لا سبيل إلى قياس الماضي على المستقبل ، فليس كل ماله أول له آخر ، فالعدد له أول ولا آخر له ، والزمان له أول ولا آخر له ، فكل ذي آخر فله بداية ، وليس كل ذي

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٤

★ قال المردار ، يلزمه إذا كان ولي الله في الجنة قد تناول باحدى يديه الكاس وبالأخرى بعض ما اتخذه الله به ثم حضروقت السكون الدائم، أن يبقى ولي الله أبدا على هيئة المصلوب !!

بداية فله آخر كما يرى الكندي (١) .

#### د - ارادة الله :

يقول الشهرستاني عن العلاف انه أثبت ارادات لا محل لها يكون  
الباري تعالى بريدا لها وهو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعة عليها  
المتأخرون ، وقال في كلام الباري تعالى ان بعضه لاقى محل ، وهو قوله :  
كن ، وبعضه في محل كالامر والنهي والخير والاستخبار ، وكان أمر  
التكوين عنده غير أمر التكليف (٢) .

فرق العلاف في كلام الله المعبر عن أمرين أمر التكوين وأمر  
التكليف ، بين قوله تعالى « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن  
فيكون » ( الذل : ٤٠ ) « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون  
( يس : ٨٣ ) وبين قوله تعالى « اقيموا الصلاة واتوا الزكاة » « قم الليل  
الا قليلا » ، فامر الله واداته في التكوين لا في محل ، ذلك ان المحل أو  
الموضوع في حال العدم لم يتكون بعد ، ذلك أمره أو كلامه فيما يتصل  
بالاحداث أو الخلق ، أما اذا أمر مخلوقين بالصلاة أو الزكاة أو بأى أمر  
من التكليف الشرعية فان المأمور هنا قائم موجود ، ومن ثم فان القول  
صادر الى «محل» هكذا كلامه في الامر والنهي والخير والاستخبار أو  
بالاخرى في أمر التكليف .

تفرقة أخرى لدى العلاف بين الارادة والمراد ، اذ حكى عنه الكعبى  
انه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلقه هي خلقه له ، وخلق له للشيء  
عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل .  
بعد أن فرق العلاف بين ارادة لا في محل وأخرى في محل كان  
لابد أن يفرق بين الارادة والمراد ، لان المراد هو المحل أو الموضوع ،  
فارادته للشيء غير الشيء وخلق الشيء غير المخلوق ، كما أن الفعل غير

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق عبد الهادى أبو ريده ج ١

ص ٣٠

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل تحقيق فتح الله بدران ج ١ ص ٧٢

المفعول ، ليست هذه تدقيقات شكلية كما تبدو ولكنها تتصل بمسألتين .  
→ الاولى : نفى الجبر ، يقول الاشعري عن العلاف : ارادته للايمان  
ليست بخلق له ، ~~فالله أراد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر ولكن~~  
العسر قائم لان الارادة غير الخلق : ولو اتحدت الارادة بالمراد لكان  
الناس مجبورين على ما أمرهم به الله .

الثانية : مكالمة الله لاحد أنبيائه ليست صادرة مباشرة عن الله :  
فكلام الله لموسى : «فلما أتاهَا نودى ياموسى انى أنا ربك ...»  
(طه : ١١ ، ١٢) ، المنادى هو الله ولكن النداء صادر من تجاه شجرة ،  
لان الله لا يتحدد بجهة ، ومن ثم فان موسى سمع نداء وكلاما وفهمه ،  
ولكن النداء ليس هو المنادى ، والكلام ليس هو المتكلم ★ وانما الكلام  
شئ خلقه الله كما شاء (١) ، كذلك التفرقة بين الارادة والمراد .

#### هـ - وجوب فعل الاصلح على الله :

لم تتصل هذه الفكرة بقدرة الله ، وقد سبقت الاشارة الى قول  
العلاف بتناهي مقدرات الله ، ولكن ذلك لا يعنى تناهى قدرته - جل  
شانه ، ذلك أن القدره صفة ذات لله ، واذا كان الله قادرا بقدرة هي  
ذاته ، فان ما يصدر عن الذات هو أكمل أو أصلح الافعال ، فإله لم  
يدخر شئاً من الاصلح لعباده ولكن ذلك لايعنى تناهى قدرة الله ، كان  
الله قادرا على فعل ما هو أصلح مما فعل ، ولكن ذلك كان يتنافى مع  
التكليف ، فإله قد فعل ما هو أصلح لعباده ، ولكن فعل الاصلح من  
الله مشروط بعدم الاجاء أى اكراه الناس على الخير أو الايمان «ولو شاء

★ يمكن توضيح ذلك بما هو حاصل فى عصرنا : فنحن نسمع صوت  
مقرئ القرآن - وقد يكون متوفيا - فى المذياع فالكلام صادر من المذياع  
أو جهاز التسجيل بينما المتكلم هو المقرئ ، ومن ثم فالتكلم هنا غير الكلام  
كذلك كلام الله لموسى صادر من تجاه شجرة فالتكلم هو الله والكلام صادر  
من تجاه غير الله (فلما أتاهَا نودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة  
الباركة من الشجرة أن يا موسى انى أنا الله رب العالمين) (القصص : ٣٠)  
(١) رسائل العدل والتوحيد من رسالة القاسم الرسى تحقيق محمد

عمارة ج ١ ص ١٠٩ دار الهلال .

ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا » (يونس : ٩٩) ، فعل الاصلح من الله اذن ليس مطلقا ولكنه مشروط بالتكليف وحرية ارادة الانسان ، اذ كان الله قادرا على ان يؤمن من فى الارض كلهم جميعا ولكن ذلك فيه الجاء أو اكراه لهم على الايمان فتتنفى حرية ارادة الانسان ، كان الله قادرا على فعل أصلح مما فعل بعباده فلا تنهى لقدرة الله ، ولكن اذا كان الله قد فعل ما هو أصلح بعباده - فى حدود التكليف - وكان ذلك واجبا عليه - وجوب حكمة منه - فان الله لا يفعل ما هو دون الاصلح ، لان فعل ما دون الاصلح اما لنقص أو جهل أو حاجة والله سبحانه قد تعالى عن ذلك ، فلا يوصف الله بالقدره على أن يجور ويظلم ، لان ذلك لا يكون الا عن نقص غير جائز على الله ، وهو اذا خلق الخلق فلا حاجة به اليهم وانما لنفعهم ، فلا يجوز أن يدع الله ما هو أصلح ويفعل ما هو دون الاصلح (١).

والله اذ كلف الانسان فقد أقدرهم على فعل ما هم مكلفون به ، لقد أقدر عباده على الحركات والسكون والاصوات والارادات وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الاعراض التى لاتعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والاراييح والحياة والموت والعجز والقدره فلنيس يجوز أن يوصف البارى بالقدره على أن يقدرهم على شىء من ذلك .

### ثانيا : فى الانسان :

#### ١ - تعريف الانسان :-

لتعريف الانسان فى أى مذهب أهمية خاصة ، انه حجر الزاوية فى هذا المذهب ويحدد الاتجاهات العامة فيه . ★

(١) الاشقرى : مقالات الاملايين ج ٢ ص ٤٨٣

★ عرف أرسطو الانسان انه حيوان ناطق ، واعتبر النطق ماهية الانسان وذلك لان فلسفة أرسطو كلها تدور حول الماهية . عرف ماركس الانسان أنه حيوان ضائع الآله أى وفقا لوظيفته لان الجانب الاقتصادى هو حجر الزاوية فى مذهبه وهكذا .



## سِرُّ كَيْفِ كَلْفِ الْإِنْسَانِ بِمَكْلَفٍ

ويعد المعتزلة الانسان كائنا مكلفا ، أى مسئولاً عن عمله والملازم العامة للمذهب اذن تتحدد على النحو الآتى :

١ - أن الانسان قد حمل الامانة أى أنه مكلف بالتكاليف عقلية ( خلقية ) وشرعية .

٢ - أن الله اذ كلفه وهبة العقل وأقدره على الاختيار بين الضدين : الخير والشر « وهديناه النجدين » .

٣ - ان الانسان حر مختار فيما هو مكلف به مسئول عنه يوم القيامة أما ماعدا ذلك من الافعال فهو مجبر .

٤ - أن التكليف يتصل بالعمل ومن ثم كانت أصول الاعتقاد لدى المعتزلة وثيقة الصلة بالسلوك أو العمل وليست لمجرد التأمل ★ .

قد نجد تعريفات مختلفة من المعتزلة للانسان ولكنهم لا يختلفون حول الصفة الاساسية له : انه مكلف ، وليس بين تعريفاتهم ما يتعارض مع صفة التكليف .

عرف أبو الهذيل العلاف الانسان بأنه : الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولا ينسب فعل الى عضو من أعضاء الانسان وانما الفعل هو للانسان ككل ، فلا يفعل عضو له على انفراد .

تعريف لا يهتم بتحديد الماهية بقدر ما يهتم بتحديد المسؤولية ولا يشير الى جوهر الانسان بقدر ما يشير الى فعله .

واذا كان الانسان مكلفا مسئولاً مجازاً على فعله بالنعيم أو الآلام ، فان ما لا ينعم أو يتألم من أعضاء الانسان لا يستحق عنده أن يكون ضمن ما يطلقون عليه اسم الانسان ، يقول الاشعرى : وحكى أن أبا

★★ بينما النظر عند أرسطو اسمى من العمل لان النطق فى تعريفه للانسان لا يشير الى جانب عملي .



الهذيل كان لا يجعل شعر الانسان وظفروه من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان (١)

واذا كان الانسان غير مسئول عما يقع منه حال النوم فان الانسان لدى العلاف في حالة نومه مسئول النفس والروح دون الحياة (٢) .

### ب - في الايمان بجميع الطاعات

الايمان لدى العلاف هو جميع الطاعات : فرضها ونفلها ، وأن المعاصي على ضربين : منها صفائر ومنها كبائر ، وهذه على ضربين : منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، فمن الكفر من شبه الله بخلقه أو جوره في حكمه أو كذبه في خبره أو ردما أجمع عليه المسلمون من بينهم نصا وتوقيفا ، ومن الكفر كذلك الزعم أن الله يرى كما ترى المراتيات أو أن الله يكلف الناس ما لا يطيقون .

ومن الكبائر التي تعد فسقا ولا تعد كفرا ترك الصلاة والصيام عمدا .

أما الصفائر فيمكن أن يغفرها الله لمن اجتنب الكبائر على سبيل التفصيل من الله لا على طريق الاستحقاق (٣)

### ج - قدرى الاولى جبرى الآخرة :

ذهب أبو الهذيل العلاف الى أن الانسان حر مختار في الدنيا ، مجبر في الآخرة ، فحركات أهل الجنة والنار في الآخرة كلها ضرورية مخلوقة لاقدرة للعباد عليها ، اذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين بها أى أنه لو كانت باختيارهم واراדתهم لكانوا مسئولين عنها ، ان الحر المختار يختار بين الفعل وضده ، وأهل الجنة غير قادرين على ضد ما يفعلون ،

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤ - ٢٥

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٣٩

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤

انهم مضطرون الى ما هم فيه من حركة أو سكون ، ويشرح الخياط موقف العلاف بقوله : ان أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل ونهي ومحنة واختبار ، والآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختبار ، فأهل الجنة في الجنة ينعمون فيها ويلذون ، والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم ، وهم غير فاعلين له ، ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم - يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم لكانوا بأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي ، ولم تكن دار ثواب (٢) .

ومع سلامة حجة العلاف من الناحية الاستدلالية فانه ليس عليها دليل من السمع ، ومن ثم لم يوافق عليه كثير من المعتزلة .

#### د - نظرية التولد :

اثبت المعتزلة ارادة حرة للانسان تجعله مسئولاً عن الافعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الافعال ما تقع بسببه وان خرجت عن اختياره ، وهكذا اقتضى استقصاء البحث في حرية الانسان ومدى مسئوليته عما يصدر عنه من الافعال النظر في ذلك النوع من الافعال التي تحصل من الانسان على سبيل الخطأ ، يقول الایجی : أعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيباً قالوا بالتوليد ، والفعل المتولد ليس ارادياً تماماً لانه على حد تعبير الاسكافي : تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

ويعد أبو الهذيل العلاف أول متكلم في التولد ★ ، والمشكلة الاخلاقية والتشريعية بصدد الفعل المتولد هي : هل يمكن أن يعد فعلاً للانسان يسأل عنه كلافعال الارادية المباشرة ؟ فان كان مسئولاً عنه ،

---

(٢) الخياط: الانتصار تحقيق ينبرج ص ٧٠ طبعة القاهرة عام ١٩٢٥

(١) الایجی : المواقف ص ٣١٦

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١

★ في قول آخر انه بشر بن المعتمر الذي أحدث القول بالتولد .

فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وان لم يكن فعلا للانسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ والواقع ان في الفعل جانبين : علاقة السبب بالمسبب أو بالاحرى قانون العلية ، وهى عند المعتزلة علاقة ضرورية ، ومن ثم ينتفى وجه الارادة فيه لانه يستحيل على الانسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب ، فان اطلق انسان سهما فقتل به طفلا دون قصد منه فان مقتل الطفل نتيجة اصابته بالسهم فعل ضرورى ★★ ، ذلك ما اتفق عليه المعتزلة فلا سبيل الى انكار الضرورة فى العلية — وان خالفتم فى ذلك فرق أخرى كالاشاعره — والا على حد تعبيرهم لجاز أن يطلق الرامى السهم فلا ينطلق ، ولجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث القطع ، ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل ولا تتحرك الخردلة باعتماد القوى المتين (١) .

امثلة كلها تدل على تمسك المعتزلة بفكره الضرورة فى العلية فى العالم الطبيعى ، ولكن ذلك لا يعنى تجاهلهم القدرة الالهية ، اذ ان ذلك كله بموجب ما طبع الله الاجسام والموجودات عليه ★ .

أما الجانب الآخر المتعلق بالمسئولية الدينية والاخلاقية والقانونية فذلك ما اختلفت المعتزلة فيه ★★ .

---

※※ يلاحظ ان الفعل المتولد انما يحصل بتوسط فعل آخر فمقتل الطفل قد تم بتوسط السهم ومن حفر حفرة فسقط فيها عابر طريق فالسقوط قد تم بتوسط الحفرة ، فالفعل المتولد فعل غير مباشر فضلا عن أنه غير ارادى .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٦١ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨

※ولذا قالت طائفة فى الفعل المتولد من غير الحى : انه فعل الله وقالت طائفة انه فعل الطبيعة .

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ج ٥ ص ٥٩

★★ وهم فى ذلك معذورون فلازالت أحكام قوانيننا المعاصرة لا تقول برأى قاطع بصدد الاصابة أو القتل خطأ ويتراوح الحكم بين البراءة وبين تخفيف العقوبة .

(١) — ذهب النظام ومعمّر الى ان المتولدات ليست فعلا للانسان .  
(٢) — ذهب ثمامه بن الاشرس الى ان فعل الانسان يقتضى الارادة ، وحيث لا ارادة فى الفعل المتولد فهو ليس فعله ، وانما يضاف هذا الفعل الى الانسان على سبيل المجاز .

٣ — ذهب الجاحظ الى أنه فعل للانسان على سبيل الطبع لا الاختيار لانه لا يقع باختيار منه الا الفعل الارادى .

٤ — وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما تولد من فعله فهو فعله ، وما سوى ذلك مما لا يقدر على منعه فهو فعله غير أنه كسب له خلق لله عز وجل (١)

ويستقصى المعتزلة تحديد المسئولية فى الفعل المتولد ، هل يقتضى كى يكون مسئولاً عنه على نحو ما التعاقب الزمنى أو التماس المكانى ؟ فاذا مات المسبب مثلاً قبل وقوع الفعل المتولد ، فهل يسأل عن فعله ؟ وكيف يسأل عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الانسان ينتهى عمله ومسئوليته ؟ لعل هذا هو مادعا ابن الرواندى الى أن يحرف كلام المعتزلة ويشنع عليهم بأن نسب اليهم القول : أن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ، ويصحح الخياط العبارة بقوله : إن الأحياء القادرين على الأفعال فى حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب اليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم (٢) ، فلا يعنى ذلك أن الميت فاعل بعد موته ، وانما وقع منه السبب وهو حي ثم مات فحصل الفعل المتولد بعد موته بزمان ، فيكون الفعل للميت فى الحقيقة طالما اختار سببه وأوجده على الوجه الذى وجد منه السبب وقد كان يصح ألا يفعله فلا يقع الفعل (٣) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٣

(٢) الخياط : الانتصار ص ٦٢

(٣) القاضى عبدالجبار : المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤٦٧ — ٤٧٣

ولكن اذا كان الفعل الواقع بعد موته منسوباً اليه ومحاسباً عليه ، فكيف يجوز أن يتوب عنه ، وقد وقع الفعل بعد موته ؟ ليست التوبة على ماسلف فقط من الذنوب ، ولكن الندم أحد مظاهر التوبة ، فان أيقن الفاعل أن الفعل لابد واقع - كأن يوقن الرامي قتل المصاب - فالامر وان كان لم يقع الا أنه صار في حكم الواقع فيلزمه الندم ، فأما اذا لم يكن يعلم أن الاصابة خطأ ستتبع فانه لا يستحق العقاب طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه (١) .

واذا سن انسان سنة سيئة يعلم أنه سيقبض بها بعده فانه يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتبى به ، من حيث أن المقتدى مختار ، ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم فيه اثمه (٢) .

وقد تقصى المعتزلة البحث الى حد التساؤل : هل تتولد الطاعات عن معاصي ؟ وهل يسمى الفعل المتولد طاعة ؟ هل يرتكب الفرد معصية زاعماً أنها وسيلة لطاعات : يسرق من أجل أن يتصدق ؟ أنكر المعتزلة تبرير الغاية للوسيلة ، فذهب بعضهم الى أن لاطاعات متولدة عن معاصي ، وذهب البعض الآخر الى أن الفعل المتولد لا يسمى طاعة لا معصية (٣) .

### ثالثاً : في المعرفة :

البحث في نظرية المعرفة يلقي الضوء على منهج المعتزلة بعامة والعلاف بخاصة في التفكير ، فليست الافكار أشتاتاً من الآراء لاضابط لها ولا رابط بينها وانما يجمعها نسق معين حتى تبدو منسقة مهما اختلفت الموضوعات .

### ١ - وجوبه الشك :

أول ما يجب على الانسان من حيث هو مكلف - أي مسئول

(١) المرجع السابق ص ٣٦٦

(٢) المرجع السابق ص ٤٧٤

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٨



مستولية أخلاقية ودينية — طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر ، لان الاعتقادات المسبقة ليست الا ظنا ولا يغنى الظن عن الحق شيئا ، انه يجب ألا يمنع الانسان عن التوقف أو التثبت ازاء المعتقدات سهو أو وهم أو دعة أو سكون ، كما ينبغي ألا يبقى المكلف مقلدا معتقدا انه بعد النظر والشك سيصل الى ما وصل اليه بدونه وعن طريق التقليد ، ذلك أن القول .. « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا » ليس الا قبيحا في العقل لن يعفيه من أن يكون آثما .

وليس الشك اثما ولا قبيحا ، وانما يقبح الشك لو ظل الانسان على حالة من الشك ، ولكنه يحسن في ابتداء حال الانسان حتى يتسنى له أن يصل الى العلم الذي عنده تسكن النفس ، ولم يكن يقين قط الا وسبقه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك ★ ، ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له (١) لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له .

ولكن فيم ينبغي الشك ؟ سبقت الاشارة الى أن أهم صفة للانسان لدى المعتزلة أنه مكلف ، أى أن الدواعى العملية لديهم تفوق فى أهميتها المباحث النظرية ★ ، لان الاولى تتعلق بسلوك الانسان فى الدنيا

---

★ سبقت الاشارة الى موقف نبي الله ابراهيم : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لاكون من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون ، انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين (الانعام ٧٦ — ٧٩) .

(١) القاضى عبدالجبار : المغنى ج ١٢ ١١ النظر والمعارف ص ٢٣٧

\*\*\* يختلف الامر بينهم وبين ديكرت الذى قصر الشك على النواحي النظرية دون العملية اذ استثنى الدين لان حقائقه عن وحى وكذلك

ومصيره في الآخرة ، ان حال الانسان في سلوكه واعتقاده كحال المسافر عليه ان يسأل ويبحث قبل ان يقدم على السفر حتى لا يضل أو يطرأ طريقا فيه هلاكه ، فالغرض من الشك ان يتحزر الانسان من الضرر ليصل الى معرفة تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية ويكون عندها أقرب الى الايمان والصلاح ، فالعلم بأن طعاما لذيذا ولكنه مسموم صارف له عن تناوله ، ولن يتسنى للانسان المكلف أداء ما يجب عليه الا بعلم توصل اليه بالنظر بعد شك (٢) .

والشك واجب على الناس جميعا ماداموا مكلفين ، ولا يقال انه لا يلزم العامة والاعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث أنهم لا يدركون الأدلة التي تحصل بالنظر وتؤدي الى صحيح الاعتقاد ، لان ذلك يعنى أنهم مكلفون بما لا يطيقون ، ولا يقال يكفيهم اتباع العلماء تقليدا ، لان ذلك ان جاز في الشرعيات فهو غير جائز في العقلية وأصول الدين ، فلا يحسن من الانسان أن يكون في الاعتقاد تابعا لغيره الا بعد التوقف والنظر في الأدلة ، كما يحسن منا في الخبر أن بتثبت من صدق المخبر ومن حقيقة الخبر

ولما كان المكلف يلزمه التكليف دائما ولا ينفك ذلك بحال ، وليس الحال كذلك في العلوم النظرية من حيث انه لا يسأل ان جهل غوامض المسائل في الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة ان أخطأ فيها ، كان التثبت والتفكير في الالهيات والاخلاقيات الزم واوجب (١) .

## ٢ - اليقين ومراحله :

والله قد جعل المعرفة صلاحا للانسان ومن ثم كان النظر المؤدى

---

الاخلاق لدواعي عملية — والا يكون على حشد تعبيره كمن هدم بيته قبل ان ينتقل الى بيت آخر ، أما المعتزلة فان الدواعي العملية هي التي تفرض على المكلف الشك في أصول الاعتقاد والعادات الاخلاقية .

(١) القناصى عبد الجبار : المفتى ج ١٢ ص ٢٤٧

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٩

الى المعرفة أول ما يجب عليه فليس من شر اقبح من الجهل ★ •

وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن ، فان أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدى الى معرفة الله ، فلا يجوز ان يبلغ أحد حتى يعرف الله ، وقد ذهب العلاف الى انه يلزم الطفل ان يبدأ بمعرفته نفسه ثم يلزمة بعد ذلك ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ، فالانسان حال البلوغ ان نظر علم ان خالقا خلقه ومدبرا دبره • ويتيقن من وجوده ووحدانيته وعرف عدله وحكمته •

والعلم المؤدى الى معرفة الله ضرورى ، لانه العلم الاول الذى لا يتعلق بالامور المفصلة ، ولا تختلف فيه العقول ، لان معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذى لا يجوز ان تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه ، ولا يقدر فى ذلك جحود عدد كبير من الملحدين والمشركين بالله مع عدم جواز تواطئهم على الكذب والكتمان ، وانما يحدث الالحاد لان معرفة الله ليست مبتدأه فى العقول بالاضطرار والالهام • وانما يصل بالضرورة الى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلى ، وانما يختلف الناس فى الايمان به لالتفاوت عقولهم وانما لا يثار بعضهم الراحة والدعة والتقليد وفزعهم من النظر والتفكير أو لما يدخل فى نفوسهم من السهو والغفلة ، كذلك يلزم المكلف النظر حالا بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين الى انكار وحدانية الله وعدله •

ويرى العلاف ان من مات ولم يفكر أو ينظر أو يستخدم ما وهبه الله من عقل ، ولم يعرف بذلك الله مات كافرا ، وان آمن بتوحيد الله وعدله

---

❖ فى واجب الانسان تجاه نفسه : ليس من شر اقبح من الجهل ، فى علاقة الانسان بالآخرين : ليس من شر اقبح من الظلم •  
أمتدراك : الافكار المعروضة هنا ربما ليست كلها للعلاف وانما نضجت على يد النظام ثم اكتملت كما عرضها القاضى عبد الجبار لكن العلاف قال بوجوب الشك وقال بوجوب معرفة الله حال البلوغ وعد معرفة الله ضرورية ، فالافكار الرئيسية له •

ولكنه لم يؤد ما كلفه الله بأدائه وفعله مات فاسقا ، اذ على الانسان أن يعرف نفسه في الحالة الاولى وأن يعرف الله في الحال الثانية ثم أن يعرف بما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار في الحال الثالثة وذلك كله مالا عذر للانسان فيه (١) .

واذا كانت معرفة الله جملة أول ما يجب على الانسان المكلف ، فانه تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات الخلقية كشرط ضروري لأدائها ، فالله الذي أوجب الواجبات قد جعل العقل للانسان لطفا ، كما نصب في الفعل الخلقى الدلالة على جهة وجوبها ، ويمكن المكلف من معرفة ذلك اذ لا بد فيمن تلزمه طاعة الامر أن يعرف ما يلزمه وما يختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء ما لزمه ، لا بد ان يعرف بسبب وجوب الواجبات وأن يميز بينها وبين غيرها حتى يكون ادائه لها على الوجه الذي يصح منه الأداء ، والمعرفة يجب أن تسبق العمل لانها سبب التكليف ، فاذا تدبر الانسان وعرف فان ذلك يدعوه الى فعل الواجب ان العلم بأن الكذب قبيح لانه لانفع فيه او يسؤدى الى ضرر او لا يدفع ضررا وازع للانسان على تجنبه ، غير أن المعرفة وان كانت شرطا لاداء الفعل او هي تدعو اليها فانها ليست موجبة له ، وانما قد توجد من الصوارف ما تبغذه عن ادائه مع علمه بخيرته او من الدواعي ما يدفعه الى فعله مع علمه بشريته .

### ٣ - انواع المعارف :

قسم المعرفة المعارف العقلية الى درجات ثلاث :

- أ - معرفة اضطرارية مبتداه في العقول يتفق الناس جميعا في ادراك موضوعاتها بداهه كمعرفتنا بالاوليات أو البديهيات .
- ب - معرفة ضرورية . تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعا على تفاوت مداركهم واختلاف درجة ذكائهم ولكن تحول دون

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٨

\* وهم في ذلك يخالفون سقراط الذي جعل المعرفة مؤدية بالضرورة الى العمل : الفضيلة علم والرذيلة جهل .



تحصيلها آفات عقلية ونفسية كإثارة الراحة والسهو والغفلة والجهالة ،  
غير أن مجرد النظر يؤدي إلى إدراكها كمعرفة الله جملة أو معرفة  
الواجبات العقلية جملة أيضا .

٣ - معرفة استدلالية : وهي معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية  
لعل وجه التفصيل ، وهذه لا يقدر عليها غير أهل العلم والكلام ، ولذا  
لا تجب على الناس جميعا . ولا تلزمهم كمعرفة صفات الله وصلتها بذاته  
أو الواجبات الخلقية تفصيلا أو فهم العلوم النظرية .

وقد ذهب المعتزلة إلى اتفاق الناس في المعرفة الاضطرارية وإمكان  
اتفاقهم في المعرفة الضرورية إذا العقل أعدل الأشياء قسمة بين  
الناس ، أو على حد تعبيرهم لأن العلم بالمعلوم جملة - كالعلم بوجود  
الله أو حسن الصديق وقبح الظلم - من أعمال العقل الذي لا يجوز أن  
يختلف فيه الناظرون بحال ، فالعقليات جملة لا تختلف لدى ذوي  
العقول .

هذا نسق المعتزلة في التفكير ، لقد ألزموا الإنسان بالشك لتخليته  
العقل من الاعتقادات المسبقة والظنون الفاسدة ، ثم جعلوا معرفة الله  
يقينا أول - بعد معرفته الاضطرارية لنفسه - وهذه معرفة ضرورية ،  
ثم أقاموا على معرفة الله يقين الالتزام بالواجبات العقلية أو الخلقية من  
جهة ومعرفة وجه أداء ما افترضه الله عليه .

لقد أوجبوا على الإنسان النظر والعلم وعدوه محاسبا إن لم ينظر  
أو لم يعلم ولا عموا بين حرية التفكير وضرورة الإيمان بالله وتوحيده  
وعدله .

#### رابعاً : في الطبيعيات :

مباحث المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة في المسائل الطبيعية  
ليست من أجل تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة ، أنهم لا يقصدون

★ حقيقة العبارة لديكارت ولكن المذاهب العقلية كلها تلتقى وتتفق  
على ذلك .



التفلسف أو النظر المجرد لذاته ، وانما أراد المتكلمون بيان القدرة الالهية فى أهم مقدور لها وهو العالم ، فالنظرية فرع عن تصور القدرة الالهية ، لم يكن نظر المعتزلة الى العالم نظرا فلسفيا خالصا لتفسير الكون فى ذاته وانما فهم العالم بوصفه مخلوقا لله (١) ، وقد أشار ابن خلدون الى ذلك حين ميز بين المتكلم والفيلسوف وان عالجا مسألة واحدة ، فالمتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل بينما ينظر الفيلسوف فى الوجود المطلق وما يتضمنه لذاته (٢)

ومن ناحية أخرى وكما سبقت الإشارة كان المعتزلة فى الخط الاول دفاعا عن الاسلام ضد الديانات الاخرى ، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية واجه المعتزلة منذ العلاف نظريات فلسفية تفسر الكون ولا تتسق مع رأى الاسلام فى بيان صلة الله بالعالم بل انها تخالفه وتتعارض معه وأهمها :

١ - نظريات ما قبل سقراط تقول بقدم المادة ولا مكان فيها لفكرة الالهية .

٢ - نظرية أفلاطون فى المثل وهو وان أثبت الصانع ودل على عنايته الا أن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير صلة خلق أو نشأ .

٣ - نظرية أرسطو تقول بقدم الهيولى وتجعل الاله مجرد محرك للمادة القديمة ، كال تجعل العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقله فضلا عن أن يعنى به .

(١) مقدمة الدكتور عبد الهادى أبو زيدة لكتاب بينس : مذهب

الذرة عند المسلمين ص ج

(2) Richard Franki The metaphysic of Created Being P. 3.

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٧

٤ - نظرية أفلوطين التي تجعل ما يصدر عن الواحد انما هو بالطبع فضلا عن أن الاله مجرد «نقطة» بدء . نظريات كلها من المتعذر أن يقف أمامها المتكلمون مكتوفى الايدى ، وانما كان لابد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسر وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الاسلاميه والايجاد من عدم ، وتقف أمام نظريات اليونان ، فى ضوء ذلك يمكن أن تفهم نظريات المعتزلة فى المسائل الطبيعية ، وهم قد يختلفون فى تفسير الكون كاختلاف النظام مع أستاذة العلاف ولكنهم يلتقون عند مبادئ أساسية :

#### ١ - بيان القدرة الالهية .

٢ - أن الكون قد وجد من عدم لا من مادة أولى ، لان القدم صفة ذات ينفرد بها الله . فى ضوء ذلك تتضح لنا فروق جوهرية بين نظريات المتكلمين فى المسائل الطبيعية وبين نظريات من سبقوهم من فلاسفة اليونان حتى وان بدت أوجه شبه ظاهرة قد توحى بأنهم قد نقلوا عنهم، لقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليونانى أدنى اهتمام بينما اهتم فلاسفة اليونان بتفصيلات لم يطرقها المعتزلة ، فلم يجد المعتزلة مبررا للبحث فى ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع الجواهر كيميائيا أو آليا أو بيولوجيا ، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر بينما أكدوا القدرة الالهية فى الخلق والايجاد والتأليف والافتراق والانفصال .

وقد ترتب على اختلاف الغاية التى يقصدها كل منهما اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان أو أرسطو على الخصوص ، فعلى سبيل المثال : بينما الجوهر لدى الفلاسفة هو ما يتقوم به الشئ أو ما به الشئ يكون فانه لاشئ لدى المتكلمين «قائم بذاته» لان الموجودات جميعا قائمة بالله وانما الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذى لا يتجزأ أو بالاحرى أقصى ما ينتهى اليه الجسم من التجزئة ، كذلك اختلف مفهوم العرض لدى الفريقين ، أشار اليه الفلاسفة فى مقابل الجوهر فهو ما يقوم بالجواهر أو ما يمكن أن يحمل

عليه ، وقد حدده أرسطو بالمقولات التسعة ★ ، أما العرض بالمعنى  
الذلى فمستمد معناه من القرآن : « قالوا هذا عارض ممطرنا »  
(الاحقاف : ٤) « تريدون عرض الدنيا » (الانفال : ٢٧) اشارة الى ماهو  
سريع الزوال (١) ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة ،  
هل تبقى الاعراض زمانين ؟ فناء الاعراض — ان بقيت فيقول الله لها  
أبق (٢) .

ان اختلاف هذه المفاهيم يقتضى فهم مصطلحات المتكلمين فى ضوء  
نظرياتهم لانظريات من سبقوهم ، ومن ثم فان الابحاث التى حرصت على  
تتبع المصادر الاجنبية لكل رأى للمعتزلة لا سيما بصدد نظرية الجزء قد  
شابهها عدم الدقة فضلا عن التضارب فى تحديد هذه المصادر ★★

#### نظرية الجزء الذى لا يتجزأ :

موضوع العلم الطبيعى هو الجسم ، ولقد وضع المتكلمون له  
تعريفات كثيرة ، يتصل بعضها بصلته بالاعراض ويتصل البعض الآخر

---

✽ الكم والكيف والاضافة والايين والمتى والوضع والملك وان يفعل  
وان ينفع .

(١) يوسف كرم ومراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ١٠٨

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٤٤ — ٤٤

★★ يمكن الرجوع فى ذلك الى كتاب بينس : مذهب الذرة  
كنموذج للعناء الذى لاقاه فى البحث عن مصدر نظريات المتكلمين فى الجزء  
بين فلاسفة اليونان ومذاهب الهند ولم يصل بعد ذلك الى رأى قاطع ،  
الرأى عندى ان المتكلمين قد اخذوا نظرية ديمقريطس أو ابيقور وحللوها  
ثم تبنا ما يتفق وعقيدتهم بعد ان احدثوا بها تغييرا جذريا شاملا فى  
مفاهيم المصطلحات وفى سياق النظرية حتى لم يعد بين نظريتهم أدنى صلة  
بنظريات الاولين . هدفا ومياقا ومنهاجا ، وهكذا الامر حين تقتبس  
حضارة مزدهرة شيئا من تراث حضارة أخرى لا تسمح لنفسها أن تكون  
تابعة لها حتى لاتفقد أصالتها — قارن ذلك باقتباسنا من حضارة الغرب  
الان .

بصلته بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، فيعرف أبو الهذيل العلاف الجسم : بماله يمين وشمال وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ، وأقل ما يكون للجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل ، وإن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله ، وأنه يتحرك ويسكن ويجمع غيره ويفارق غيره ويجوز عليه السكون والتماسه ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الاجزاء الستة ، فاذا اجتمعت فهو الجسم .

فالجزء الذى لا يتجزأ ، هو أصغر أجزاء الجسم أو ما يتناهى اليه تجزئة الجسم ، فتجزئة الجسم لدى العلاف متناهية ، إذ كل ما فى الكون من موجودات فهى متناهية كما وكيفاً وزماناً ومكاناً وانقساماً وازدياداً .

ولكن لماذا يجعل العلاف التجزئة متناهية ؟ ولماذا يجب أن تنتهى القسمة عنده عند حد لا تجزؤ بعده ؟ بل لماذا اهتم بأن يشير الى تجزئة الاجسام ؟

١ — لأن الله ينفرد باللانهائية ، فكل ما فى الوجود من مخلوقات الله متناه من كل وجه «وأحصى كل شيء عددا» (الجن : ٢٨) وكل ما يحصى فهو محصور محدود .

٢ — من الملاحظ فى هذا التعريف للجسم أن العلاف قد جعله كما منفصلاً ، فوحدة الجسم هى وحدة مكانية فقط ، أو هى وحدة ظاهرية خارجية extrinsic . فليس هناك مفهوم باطنى أو داخلى intrinsic به يتقوم الجسم (١) ، لأن شيئاً ما من المخلوقات لا يتقوم — لدى المتكلمين — بذاته ، فلا مجال للحديث عن الجوهر أو ماهية الجسم بالفهوم الفلسفى ، فالاتجاه الفلسفى فى تصور الكائنات مستبعد تماماً .

٢ — واذا كانت الجواهر أو الاجسام لا تتقوم بذاتها فان المجال يصبح مفتوحا للدور الرئيسى للقدرة الالهية — لافى الایجاد من عدم فحسب — بل فى التأليف والترکیب ، والاجتماع والمماسة ، والافتراق والانفصال بین الجواهر أو الاجزاء ، ولا مجال فى ذلك كله لصدفة عمياء كما هو الحال لدى الفلاسفة الطبيعيين .

يجوز أن يفرق الله سبحانه الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ ، وان الجزء الذى يتجزأ — أو الجوهر الفرد — لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق . . وان الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية الى أن يصير كال جزء منها لا يتجزأ ، ويجوز على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد ، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره ويفارق غيره ، غير أنه لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة ، والحياة والقدرة والعلم ، فذلك جائز للجسم للجزء (١)

اما أن الاجزاء متناهية فى القسمة فذلك أن الكون متناه من كل وجه فى مبتدأه ومنتهاه ، فى حركته ، فى جرمه ، فى كم الموجودات فيه ، وأخيرا فى كم ما ينتهى اليه قسمة كل جسم من الاجسام ، فلكل ما خلقه الله كل وجميع ، فالجواهر متناهية فى مجموعها متناهية فى أجزائها .

وقد دعم العلاف نظريته بأدله نقلية وعقلية ، أما النقلية فقول الله تعالى «وأحصى كل شيء عددا» (الجن : ٢٨) وكل ما يحصى محدود ، «انه بكل شيء محيط» (فصلت : ٥٤) «وكل شيء أحصيناه فى أمام مبين (يس : ١٣) والاحاطة تقتضى التناهى ، والاحصاء لا يكون الا بماله نهاية .

---

(1) Richard Frank ; The metaphysics of created being according to Abu L. Hudhayl Al-Allaf po. 13-14.

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٢ - ١٤ خالف العلاف بعض المتكلمين فأثبت أبو الحسين الصالحى الاعراض للاجزاء كما ذهب ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ( ليسوا من المعتزلة ) الى أن الاجزاء ليست الا الاعراض من لون وطعم وحر وبرد وخشونة .



أما الأدلة العقلية فانه لو جاز أن تكون «أبعاض» أو «أجزاء» لا كل لها جاز أن يكون «كل» و «جميع» . . ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالاً فكان الأول مثله .

ولو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له ، لأن هذه المسافة تتقبل القسمة الى غير نهاية .

ولو كان لانهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الأجزاء التى لانهاية لها مثل ما فى الجبل ، لأنه مالا نهاية يساوى مالا نهاية ، فيكون الجبل مماثلاً فى الحجم للخردلة (١) .

هذه نظرية تبرز دور القدرة الالهية فى تأليف الجواهر وتفريقها فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم ، ذلك أنه اذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة فالاجسام بدورها حادثة .

ويتضح دور القدرة الالهية فى مجال الاعراض كذلك ، اذ هى جنس مابين للجواهر ولكن لا تنفك عنها الأجسام — أى لأجسام بدون أعراض،

---

ولين وانها اذا اجتمعت فهو الجسم، ويلاحظ أو موقف العلاف أصبح لان مجموعة الاعراض اذا اجتمعت لا تشكل جسماً ، ويلاحظ كذلك أنه تبنى هذه النظرية كثير من خصوم المعتزلة وعلى رأسهم فريق كبير من الاشاعره .  
(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج٥ ص ٩٢—١٠٦  
وهذه الادلة ليست كلها للعلاف وانما تمثل النظرية فى صياغها الاشعرية

ولما كانت الأعراض وفقاً لمفهومها عارضة حادثة زائلة وكانت الأجسام لا تنفك عنها ، فإن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث ومن ثم فإن الأجسام حادثة .

وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية ، فـعلاقة الحلاوة بالسكر ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مفهوم ذاتي والا لما أمكن أن تستحيل الأعراض : من حلاوة إلى حموضة مثلاً وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي : قدرة الله .

وإذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء وكيف ذلك والأعراض لا تبقى زمانين ، وحتى أن استقر عرض زمانين فقد اشترط أبو الهذيل قول الله : له : ابق ، وبكذا يصبح كل شيء مستند إلى إرادة الله وقدرته : أعراض زائلة ، جواهر منفصلة ، أجسام لا تنفك عن الأعراض ، أنبات الزمان مستقلة فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين ليبقى هناك مبدأ واحد تستند إليه هذه الأشياء جميعاً في وجودها وبقائها ، في تأليفها واجتماعها : هو الله .

لامجال إذن للقول بمقوم داخلي يضمن خصائص ذاتية للأشياء مستقلة عن إرادة الله ، ولامجال لتحويل كيفية للأعراض تستحيل فيه من كيف إلى آخر إلا بمشيئة الله ، وكيف تتغير الأعراض وتتبدل من حرارة إلى برودة أو من حلاوة إلى حموضة من تلقاء ذاتها وهذه متضادات ، وإنما يثنى عرض بمشيئة الله ليحل عرض جديد بازاءة الله .

هكذا نجد أنفسنا بصدد نظرية وان شابها نظرية ديمقريطس أو أبيقور في الذرات من حيث التسمية أو الظاهر ، فأنها تغايرها تماماً ، لقد تلاشت تماماً تصورات الأزلية والمصادفة والآلية لتحل محلها الحوادث والقدرة الإلهية ، لم يصبح للخلاء الذي تسبح فيه الذرات والذي يلعب دوراً هاماً في نظرية ديمقريطس أي أهمية إذ لا حاجة للقدرة الإلهية إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء ، وإنما اضطر فلاسفة اليونان إلى القول بالخلاء لقولهم بالمصادفة .

هذا الاختلاف الجوهرى بين النظريتين هو ما دعا كل من بينس وبريتزل الى القول بأن مذهب الاسلاميين فى الجزء غير مأخوذ من مذهب اليونان ثم افترض بينس بعد ذلك افتراضين :

الاول : ان تطورا كبيرا قد طرأ على نظريات اليونان الى أن تلقفها المسلمون وأنهم بدورهم قد أجروا تعديلا كبيرا عليها .

الثانى : أنه لابد من مصدر أجنبى آخر تأثر به المسلمون ، وبعد التقصى التمس هذا المصدر لدى إحدى فرق البراهمة ، ولكنه بعد ذلك يعود فيعترف أنه لا يجد تطابقا كاملا بين نظرية المسلمين وبين أية نظرية هندية !! (١)

---

(١) بينس وترجمة الدكتور أبوريده : مذهب الذره عند المسلمين ص ٩٩ — ١٢٨ وبصدد مدى أثر المسلمين بمذهب الوايشيتكا من فرق البراهمة راجع ص ١٠٠ — ١٢١ ، أوجه الشبه فى صفات الجزء ومهاسة الاجزاء لتأليف الاجسام والادلة على تنامى التجزو خصوصا دليل الخلف بمثال الجبل والخردلة .

وفى رأى أن بنس قد اجهد نفسه ولم يصل الى نتيجة حاسمة لانه تسلطت عليه فكرتان خاطئتان : الاولى أن النظرية فى كلياتها أو جزئياتها من مصدر أجنبى ، والثانية ان علم الكلام لا يدعو الى التفكير فى المسائل الطبيعية وان المتكلمين قد اعتنقوا النظرية لغير غرض كلامى أو بالاشرى لم يكونوا يقصدون نصره الدين .

وقد سبقت الاشارة الى أن المتكلمين تبنا هذه النظرية فى أوج ازدهار الحضارة الاسلامية وابان ازدهار الحضارات يلتزم المفكرون المعبرون عن حضارتهم بمقومات هذه الحضارة وان اقتبسوا عناصر من حضارة أخرى فانهم لا يقتبسوا الا ما يلائم حضارتهم وتراثهم ثم هم يجرون فى هذه العناصر تعديلا جوهريا جذريا حتى لا تكاد تماثل مصدرها الاول فى شئ ومن ثم لم تطابق نظرية الجزء الاسلامية أية نظرية فى أية حضارة سابقة كذلك سبقت الاشارة الى أن نظرية الجزء هى صياغة اسلامية لفكرة الخلق الاسلامية كما تصورهما العلاف ومن أخذ بالنظرية كى يواجه بها نظريات اليونانيين فى تفسير العالم الطبيعى .

### تعقيب :

هذا مذهب أصيل متكامل متكلم — ولا أقول لفيلسوف كان بحق عالم عصره أو بالآخرى متكلم عصره — لا يتقدمه غيره كما وصفه القاضي عبد الجبار ، لقد خلف لنا فكرا أصيلا كما ترك من بعده تلاميذ وصفهم الجاحظ بأن بعضهم يفى بجميع المعتزلة ويكفى أن النظام أحدهم ، وكان ثمامة بن الأشرس لا يقوم لطاهر بن الحسين — كبير وزراء المأمون وقائد جيشه ضد الأمين — بينما كان يقوم لابى الهذيل إذا حضر ، فلما سئل في ذلك قال انه استاذى منذ ثلاثين سنة ، ولم يكن العلاف استاذ ثمامه وحده ولكن جميع من صحبه وأتى بعده من المعتزلة كانوا عيالا عليه ، بل انه استاذ خصومه من الأشاعره اذ تبناوا نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ .





٢ — ابراهيم بن سيار النظام ★ ( ت ٢٣١ هـ )

★ ابراهيم بن هانى البصرى المعروف بالنظام ويكنى أبا أسحق ، نموذج فريد بين المفكرين بعامة والمتكلمين بخاصة ، كان مولى الزياديين من ولد العبيد (أمالى السيد المرتضى ج ١ ص ١٣٢ ) وأن الرق جرى على أحد آبائه ، كان فى أول أمره فقيرا حتى قال عن نفسه كما حكى عنه الجاحظ : جاع حتى أكل الطين وأنه أضطر أن يبيع قميصه ليأكل من ثمنه ، وأن أحد مخالفيه أشفق عليه فبعث له ثلاثين دينارا وصفها النظام بأنه لم يملك قبل فى جميع دهره ثلاثين دينارا ، سمى النظام لأنه كان يشتغل فى شبابه بنظم الخرز حرفه يعيش منها فى سوق البصرة . ولكنه بعد ذلك أصبح مقربا من الخلفاء والوزراء يحضر مجالسهم ويحساور فى الكاظم والفلسفة ويعطى بالآلاف دينار — أعطاهما لصاحبه على الاسوارى — من تلاميذ العلاف — لفاقة لحقته ، قيل أنه لم يكن يحسن القراءة والكتابة!! ومع ذلك فيصفه ابن المرتضى ، أنه حفظ القرآن والتورة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفاظة الاشعار والاخبار واختلاف الناس فى الفتيا (ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة ص ٢٩) كما أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر ارسطو طاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه .!؟ فقال ! أيما أحسب اليك أن أقرأه من أوله الى آخره أم من آخره الى أوله ؟ ثم اندفع بذكر شذائنا فشيئا وينفض عليه فتعجب منه جعفر (طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص ٢٦٤) ولاغرو بعد ذلك أن يعمده مؤرخو الفرق أعظم رجال المعتزلة جميعا وأن يقول عنه تلميذه الجاحظ : ان كان صحيحا ان فى كل ألف سنة رجلا لا نظير له فهو أبو اسحق النظام ومتناقضات حياة النظام بين الفقر المدقع وبين مجالسه الخلفاء ، بين انتسابه الى الموالى شأنه شأن أعظم رجال المعتزلة كواصل والعلاف ومعمار والجبائين وبين كونه من أعظم رجال الفكر الاسلامى قد انعكست على رأى الناس فيه ، فلم يكفره خصومه لأرائه فحسب بل قالوا عنه انه مات وهو يتعاطى الخمر ويتغنى بها بينما قال عنه انصاره انه قال وهو يجسود بنفسه : اللهم أن كنت تعلم انى لم أقصر فى نصرة توحيديك ، ولم اعتقد مذهبيا الا لاشد به التوحيد ( أو سنده التوحيد ) اللهم ان كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرات الموت ، فمات من ساعته .

يكاد يجمع كتاب الفرق والمؤرخون أنه أعظم رجال المعتزلة جميعا،  
واذ كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع الى أنه أقام مذهبا متكاملا في  
مختلف مباحث الكلام ، فان النظام كان أكثر دقة واشد غوصا في  
المعاني حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالا ومصطلحات،  
وما كان ذلك كذلك لولا أنه طالع كتب الفلسفة وتمثل نظرياتهم تماما  
ثم أفاد منها في آرائه ، على أن هذه الدقة وهذا التعمق قد عرضاه من  
ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه ، ومن ثم لم نجد معتزليا لقي  
ملاقاه من تشنيع الخصوم عليه .

### تكوينه الفكري :

#### ١ - تلمذته على الخليل بن أحمد ★★ :

قيل ان والد النظام قد جاء بابنه وهو غلام الى الخليل بن أحمد  
ليعلمه ، ولقد عرف النظام فيما بعد أديبا شاعرا الى جانب كونه  
متكلما ، ولكن النظام قد أفاد من الخليل شيئا آخر يتصل بتكوين العلماء  
الى جانب اللغة فقد نصحه : تكثر من العلم لتعرف وتقل منه لتحفظ ،  
فكان أبو اسحق النظام يقول : القليل والكثير للكتب والقليل منه  
للصدور (١)

---

★★ واضع على العروض ومن اكبر علماء اللغة في تاريخ  
اللغة العربية كلها .

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٠ وانظر : ابراهيم ابن  
سينر النظام للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وهو من أحسن ما كتب  
عن النظام بالرغم من مرور ما يقرب من ثلاثين عاما على تأليفه ، وفي  
العبارة تفرقه بين الكم والكيف فالكم للمعرفة والكيف للحفظ ، بين دور  
الكتاب ودور المعلم ، بين ما هو مدفون في سطور الكتب وما هو كائن  
في صدور العلماء ، وبهذه المناسبة فقد قيل ان الخليل قد امتحن النظام  
حين أتى به والده اليه فقال له وكان في يده قدح زجاج : صف لي  
هذا فقال النظام : امدح أم أذم ؟ قال : امدح !

٣ — سياحته بمراكز الثقافات الأجنبية واحتكاكه بها .

نسب البغدادى الى النظام أنه فى زمان شبابه عاش قوما من  
الثوية ، وقوما من السمنية (البوذية) القائلين بتكافؤ الأدلة \* وخالف  
سند كبره قوما من ملاحدة الفلاسفة .

طاف النظام بمعظم أرجاء البلدان الشرقية من الدولة الاسلامية ،  
وكان كثير منها مراكز ثقافات قديمة وملتقى حضارات هندية وفارسية  
ويونانية فالاهواز كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النساطرة ،  
وقد عنى هؤلاء بثقافة اليونان ، وينسب بعض المؤرخين النظام الى بلخ  
(النظام البلخى بدلا من النظام البصرى) وكانت هذه مركز ثقافة يونانية  
وملتقى طرق تجارية أتية من الهند ، وكان بها ديانات متعددة كالزردشتية  
والمناوية والنصرانية ، ثم قصد بعد ذلك الكوفة وفيها ألتقى بهشام ابن  
الحكم أكبر متكلمي الشيعة الاثنى عشرية على مر العصور ، وكانت بينهما  
مناظرات وتأثير متبادل ، عن هشام اخذ النظام أنكار : الجزء الذى لا  
يتجزأ والقياس والاجتهاد ، كما اخذ القول بالطفره والمداخله وأن  
الأعراض كاللون والطعم والرائحة اجسام لطيفة ، بل تأثر به فى معتقدات  
شيعة بخته كنقد بعض كبار الصحابة ومحدثى أهل السنة والقول بحجية  
الامام المعصوم ، وأن الامامة لا يصح أن تصرف عن الافضل الى المفضول .  
على أن النظام لم يكن مقلدا مرددا بل فيما اقتبسه من عقائد الشيعة بل  
قال بها مستندا الى أدلة عقلية .

---

فقال النظام ، يريك القذى ولا يقبل الاذى ولايسر ماورا ! قال فذمها قال :  
سريع كسرهما بطيء جبرها . فقال له : صف لى هذه النخلة ، فقال مادحا :  
حلو مجتناها ، باسق منتهاها ناضر أعلاها وقال فى ذمها : صعبة المرئى ،  
بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابنى ، نحن الى التعلم  
منك احوج !! (طبقات المعتزلة ص ٥١)

\* أى تكافؤ أدلة وجود الله مع أدلة عدم وجوده ويسمى فلسفته :  
اللاادريه ، والبوذية تقول بذلك

### مؤلفاته :

النظام مثله في ذلك كمثل معظم المعتزلة ليس لدينا شيء من مؤلفاته ولا تعرف من اسماء كتبه الا ماورد ذكره في كتب الخياط والاشعري والبغدادى .

١ - الجزء : ذكره الاشعري في مقالات الاسلاميين ويبدو انه نقض فيه نظرية الجزء للعلاف .

٢ - كتاب الثنوية : وقد ذكره البغدادى وفيه رد على الثنوية .

٣ - كتاب في التوحيد : وقد ذكره الخياط .

٤ - كتاب العالم : وقد ذكره الخياط .

٥ - نقص كتاب أرسطو طاليس : ذكره صاحب المنية والامل .

ولم يترك النظام من الاثر في مدرسة المعتزلة ما تركه العلاف ، بل نجد كثيرا من المعتزلة قد عارضوا آراءه منهم أستاذ العلاف والاسكافى وجعفر بن حرب والجبائى ، أما عن تلاميذه فأهملهم الجاحظ وعلى الاسوارى ، أما أحمد بن حنبل (أو بن حابط) وفضل الحديث فقد طردتهما المعتزلة بعد أن قال الاول بتناسخ الارواح وطعن الثانى في النبى وزعم ان اباذر كان أزهد منه !

على أن ذلك لا يقلل من شأن النظام وأثره في مدرسة الاعتزال ، فهو على حد تعبير تلميذه الجاحظ قد أنهج للمعتزلة سبلا وفتح لهم أمورا واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة (١) .

---

\* لم ينجح في التاريخ احد نجاح النظام في ابطال كلام التنويه واسقاطهم عن مراكزهم وشأنهم في الشرق : من عبارة المستشرق نيبرج في مقدمة بحثيته لكتاب الانتصار للخياط .

(١) الخياط وتحقيق نيبرج : الانتصار ص ٧٢ ونوافى الخياط في أن النظر الصحيح انما يتولد من اختلاف الراى حتى لو كان اختلاف تلميذ على استاذه

## منهجه في التفكير :

### ١ - الروح النقدية

النزعة النقدية عامة لدى رجال المعتزلة جميعا ماداموا قد جعلوا العقل أصلا الى جانب الايمان ، وربما يتقدمه ان عارض ظاهر النص العقل ، ولكن النظام قد فاق أصحابه جميعا في الاعتماد بالعقل ولذلك عدة قرائن :

١ - أنه رفع من قيمة الشك الى حد قربه من موقف الفلاسفة وهو القائل : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد الى اعتقاد غيره ، حتى يكون بينهما شك (١) .

٢ - أنه استخدم منهج الدراية دون الرواية في الاحاديث الى حد تأدى به الى الشك في بعض الاحاديث والى الطعن في بعض رواياته من امثال ابي هريرة وابن مسعود : كان يزن احاديثك الرسول بميزان العقل ويقبله أو يرفضه على هذا الاساس : وقد أثار عليه موقفه هذا أهل السنة بعامة رجال الحديث بخاصة .

٣ - أن نزعته الناقدة الفاحصة المعصية قد أدت به الى انكار الفيبيساب كالتطير أو الغيـلان أو أثر الجن على الانسان - بل كذب من ادعى رؤية الجن أو أنهم يخبرون بشيء من الغيب . بل ذهبت به عقليته الناقدة الى انكار بعض ما اشيع من معجزات الرسول كانشقاق القمر .

٤ - الدقة في التعبير : فقد كان يعيب من يستخدم التورية في الكلام لانها تحتمل معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود ★ ، وكان دقيقا

---

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٦ ص ١٦ بل ألف شك عنده خير من يقين واحد لا يستبقه شك .

★ ومن ثم يرى أن الطلاق لا يقع بأية عبارة الا قول الرجل لزوجته . . انت طالق اما قوله : الحقى بأهلك أو حبلك على غاربك أو ما شاء ذلك فلا يقع به طلاق مخالفنا في ذلك معظم الفقهاء .



فى تعبيراته وفيما يستخدمه من مصطلحات الامر الذى جعله فى جدله  
وفى عرض آرائه أقرب الى الفلاسفة منه الى البلغاء والخطباء .

## ٢ - النزعة الجدلية :

وهذه بدورها عامة لدى المعتزلة جميعا ولكن النظام كان أحدهم  
ذهنا الى حد أن العلاف مع قدرته الفائقة على الجدل كان يتحاشاه ،  
وقد تجلت مقدرته ومواهبه فى مناظراته مع المانوية ، ومن أمثلة ذلك  
قوله لهم وهم يعتقدون أن النور لا يصدر عنه الاخصال الخير وأن الظلمة  
لا يصدر عنها الا خصال الشر : حدثونا عن انسان قال قولا كذب فيه ،  
من الكاذب ؟ قالوا الظلمة ، قال : فان ندم بعد ذلك على قوله الكذب وقال  
قد كذبت وأساءت فمن القائل ؟ فتحيروا ولم يدروا ما يقولون ،  
فقال لهم ابراهيم : ان زعمتم أن النور هو القائل : قد كذبت وأساءت  
فقد كذب ، لانه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر فقد كان من  
النور شر وهو هدم قولكم ، وان قلتم ان الظلمة قالت : قد كذبت  
وأساءت ، فقد صدقت والصدق خير ، فقد كان من ظلمة صدق وكذب ،  
وهما عندكم مختلفان ، فقد كان من الشئ الواحد شيثان مختلفان :  
خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم : يقدم الاثنان (١) .

## ١ - صفات الله :

### اولا : فى الآلهيات :

#### آراؤه الكلامية :

## أ - صفات الله عين ذاته .

صفات الله عين ذاته ، وصفات الله الازلية من علم وقدره وحياة  
هى اثبات للذات الالهية ونفى لاضداد هذه الصفات عن الذات ، فمعنى  
قولى (عالم) اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، وقولى (قادر) اثبات ذاته ونفى  
العجز عنه ، ومعنى قولى (حي) اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، فاختلف

العلم عن القدرة عن الحياة انما يرجع لاختلاف ما ينفى عنه سبحانه من جهل أو عجز أو موت (١) .

كان العلاف قد ذهب الى القول باثبات الصفات في نسبة العلم والقدرة والحياة ، ولكن المعتزلة لا يهتم في المقام الاول تحديد الاختلاف بين (مفاهيم) هذه الصفات ولم ينظروا الى الامر كيفية ، وانما يهتم نفى التعدد في الذات ، فنظرتهم الى صلة الصفات بالذات نظرة (مأصدقية) أو كمية تتعلق (بالكم) ، من هذا الاعتبار ذهب الى نظرة أبعد من أستاذه لتقرير وحدة الذات .

#### ب - ارادة الله :

الارادة لفظ مشترك بين الله والانسان ومن ثم فلتقى أدنى مشابهة بينهما ذهب النظام الى أن الله غير موصوف بالارادة على الحقيقة (٢) ، ولكن الارادة تنسب الى الله على انحاء ثلاثة :

##### ١ - بصدد الخلق أو التكوين :

أنه يريد لتكوين الاشياء فمعناه أنه مكونها أو أنه خالقها ومنشئها فارادة التكوين هي التكوين .

٢ - بصدد أفعال العباد : اذا وصف بأنه يريد لأفعال عباد - لكي ينفى النظام عن الله ارادته لما يقع من العباد من شر أو فساد - فمعناه أنه آمر به ناه عن خلافه ، وارادة الفعل غير المزاد لأن الفعل واقع من العبد لا من الله وفقا لنظرية المعتزلة في حرية ارادة الانسان .

٣ - بصدد الأفعال الالهية المستقبلية : اذا وصف الله بأنه يريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به ، وأن وصف بأنه يريد لذلك منذ الازل فمعناه أنه عالم بذلك .

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج١ ص ٢٢٧  
(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢٣٨ نشر  
الفرد حبوم .

كان العلاف قد فرق بين أمر التكوين وأمر التكليف : الاولى لا فى محل والثانية فى محل ، ولكن النظام كان أكثر تدقيقا بصدد أمر التكليف ، فحتى لا يكون مريدا لمرادات عبادته ومن ثم يتأدى الى القول بالجبر ، حدد النظام مفهوم الإرادة بالامر وجعل الإرادة غير المراد .

### ج - قدرة الله :

هل يجوز أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عبادته ؟ هل يقدر الله على أن يظلم ؟ هل يقدر على عذاب المؤمنين وأن يلقي بالاطفال فى النار ؟ هل يجوز أن يقدر الله الانسان على فعل الهى ؟ أن يقدره على أن يخلق الحياة من العدم فى غيره ؟

افتراضات كلها من حق المؤمن الورع ألا يخوض فيها لأنها لا تليق فى حق ذى الجلال والاکرام ، ولكن المانوية أكرهت النظام أن يجيب ★ كانت المانوية تقول بالهين قديمين وأن طبيعة اله النور فعل الخير ، فلا يقدر أن يفعل ما يعارض طبيعته من شر أو فساد أو قبح ، فذلك كله داخل فى قدرة اله الظلام وفعله .

كان المعتزلة قد ذهبوا الى القول ان ما يصدر عن الله لا يسمى شرا أو فسادا فذلك غير جائز عليه لانه لا يصدر الا عن جهل أو نقص أو حاجة ، ولكن المانوية فى مناظراتها مع النظام اضطرت الى الرد عن هدى قدرة الله على فعل الشر ، ان كان قادرا على أن يفعل ما الذى يحول دون ذلك ؟ وان لم يكن قادرا فكأن الله فاعل بالطبع على نحو ما ذهب اليه الفلاسفة ★ ، أو كان الانسان أتم قدرة من سبحانه كما

---

★ رد الدكتور أبو ريده أصل الشككة الى النظر المجرد والتدبر فى آيات القرآن واحاديث الرسول راجع كتابه عن النظام ص ٩٦ وهو يرد بذلك على من قال من المستشرقين بتأثر النظام بالرواقيه

★ المتأثرون بافلوطين والقائلون لا يصدر عن الواحد الا واحد أى أن أفعال الله جنس واحد سموه البصودر أو الفيض وان لم يختلف عن الطبع فى شيء

اتهم خصوم النظام من الاشاعرة ابتداء من الاشعري الى البغدادي الى الشهرستاني ناسبين الى النظام القول بأن الله لا يقدر على فعل مادون الاصلح أو أنه لا يقدر على ما أقدر عليه عباده وهم في ذلك ناقلون عن ابن الراوندي الملحد خصم النظام العنيد . ولكن النظام لم يذهب مذهب الفلاسفة ولا مانسبه الخصوم مفترين عليه مشوهين أراءه ، لقد كان دقيقا في تعبيره دقة ان لم تفهم على وجهها الصحيح أدت كما قلنا الى سوء الفهم والالتباس ، فما بالك ان توفرت الخصومة والميل المسبق الى التشويش والتشنيع .

أما عبارة النظام : لا يصح أن يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء من جنس ما أقدرهم عليه ، فلا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، ومجال أن يوصف بالقدرة على تعذيب الانبياء وتنعيم ابليس ، وشتان بين القول لا يوصف الله بالقدرة على ★★... وبين لا يقدر الله على ...

ويبدو أن هذا الخلط قد حدث زمن النظام ، خصوصا وأن بعض المعتزلة قد خالفوه في ذلك فوصفوا الله بالقدرة على ضد ما فعله ، فكان رد النظام : ان الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، أي اذا ألزمتكم من قولي أن الله مجبر في أفعاله اذ لا يقدر على فعل القبيح فانه يلزم عن قولكم أيضا أن الله مجبر لانه قادر عليها ولكنه لا يفعلها ، أو بالاحرى ذهب النظام الى أنه يستحيل أن يوصف بأنه يقدر عليه ، بينما ذهب خصومه من الاشاعرة وغيرهم الى أنه يستحيل أن يفعل وان كان قادرا عليه ، فموقف النظام أدق وأدل على تنزية الله وان كان موقف خصومه أدل على تعظيم الله وإطلاق مشيئته .

وقد دافع الخياط عن النظام بقوله : ان الله عند النظام لا يفعل فعلا الا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، الا أن فعل الفعل

---

★★ عبارة الاشعري عنه : انه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحا مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٢٥

وتركه يدخل في دائرة فعل الاصلح ، فاذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فاذا تركه لفعل ثان فان هذا الثاني يكون مساويا في صلاحه للفعل الاول ، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الاول وأن يكون الاول دونه والا لفعل الاصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحا أو ما هو دون (١) .

العبارات التي وردت في كتب الخصوم ، تؤكد هذا القول ، يقول الشهرستاني : ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح من الأفعال الى ما ليس بأصلح ، وقد يقدر على تركه الى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها .

وفي تبزير رأى النظام يقول الشهرستاني أيضا : ومذهب النظام أن القبح اذا كان صفة ذاتية للقبح ، وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ، ففي تجويز وقوع القبح منه قبح أيضا ★ ، فيجب أن يكون مانعا (٢) ، وفي توضيح موقفه يقول الرازي : ان فعل القبح من الله محال ، والمحال غير مقدور ، أما انه محال فلانه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان ، والمؤدى الى المحال محال ، واما ان المحال غير مقدور فان المقدور هو الذى يصح ايجاده ، وذلك يستدعى صحة الوجود ، والممتنع ليس له صحة الوجود (٣) .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤ فالاختلاف واضح بين رأى النظام وموقف الفلاسفة

★ أى أنه يقبح من الانسان أن ينسب الى الله ما لا يليق مجلالته من امكان وقوع القبح منه

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة وأنظر أيضا كتاب عبد الهادي

أبو ريدة : النظام ص ٨٨ - ٩٥ طبعة القاهرة ١٩٤٦

(٣) الرازي : المحصل ص ١٣٠



## ثانيا : فى مصادر التشريع

### ١ — فى القرآن : اعجازه

تحدى القرآن العرب ان يأتوا بمثله فى آيات كثيرة : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ( ) ، « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (الاسراء: ٨٨) فعجزوا عن المعارضة مع التحدى ، وقد اجمع المسلمون على ان القرآن معجز وان اعجازه باق الى يوم القيامة ، وانه معجزة الرسول الكبرى ، ولكن ماهو وجه الاعجاز فيه ؟ ذهبت الاشاعرة الى ان وجه الاعجاز كونه فى الدرجة العالية من البلاغة وعلى هذا الراى الجاحظ من المعتزلة، كما ترى الاشاعرة الى ان وجه اعجازه اخباره عن أمور مستقبلية مثل قوله عن الروم : « وهم من بعد غلبهم سيفلبون » .

وذهب الباقلانى من الاشاعرة الى ان وجه الاعجاز فى امرين:النظم وكونه فى أعلى درجات البلاغة .

وذهب قوم من المتكلمين الى ان وجه الاعجاز هو ما اشتهل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله ، وعلى هذا الراى معظم المعتزلة الا النظام وهشام الفوطى وعبيد بن سليمان .

أماالنظام فقدذهب الى القول بالصرفة اى ان الله صرفهم بأن صرفدواعيمهم الى المعارضة مع توفر الاسباب الداعية الى المعارضة ، خصوصا بعد التحدى والتبكيى بالعجز (١) ، كان يجوز أن يقدر العباد على التأليف والعجز لولا أن منعهم الله بمنع وعجز أحدثها فيهم (٢) كذلك ذهب النظام الى ان الآية والاعجوبة فى القرآن ما فيه من الاخبار عن الغيوب .

---

(١) الايجى : المواقف ص ٥٥٧ — ٥٦٣ وانظر أيضا اعجاز القرآن

للباقلانى ص ١٨ ، ص ٢٨ ، ص ٩٩ دار المعارف

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٢٢٥

فوجه اعجاز القرآن لدى النظام من حيث الاخبار عن الامور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم وكانوا قادرين على ان يأتوا بسورة من مثله بلاغه وفصاحه ونظما (١) .

وقد شنع الاشاعرة على موقف النظام اذ لم يجد في نظم القرآن معجزة ، وادعوا عليه القول ان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو احسن منه في النظم والتأليف ، وان في ذلك عنادا لقول الله : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » .

ولكن ابن حزم وضح رأى النظام منتقدا رأى الاشاعرة ، فكون القرآن في أعلى درجات البلاغة ليس بمعجزة لان ذلك شأن كل باسقى في طبقتة ، وأما آيات الانبياء فخارجة عن المعهود ، ثم كيف يكون ذلك حجة على الفجم الذين لا يعرفون اعجاز القرآن الا بأخبار العرب .

ولو اراد احد البلغاء ان يؤلف كلاما بليغا من غير ان يحاول معارضة القرآن لآتى بكلام يقع في النفس موقعا حسنا ، ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر الى تقليد القرآن والنسخ على منواله ، فلا يأتى الا بقول ممسوخ مجوج ، وكان يمكن ان يستقيم له القول لو لم يعارض\* وهذا هو مقصود قول النظام بالصرفة ، ان الله قد أعجزهم ومنعهم من معارضته جبرا وتعجيزا ، وانهم كانوا قادرين لو لم يصرفهم الله عن ذلك .

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ١ ص ٣٩

مثل حماقات مسلمه : «الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنوب قصير وخرطوم طويل» « يا ضفدع كم تنقنقين نصفك في الماء ونصفك في الطين لا الماء تكفدين ولا الشارب تمنعين » «والزارعات زرعاً فالحاصدات حصدا والطابخات طبخنا فالآكلات اكلا » الحيوان ج ٥ ص ١٥٣ - ١٥٤ والمواقف ص ٥٥٩ - ٥٦٢

ونوافق الدكتور أبو ريده على تعليقه أنه اذا كان فى رأى الاشاعرة رفع لسان القرآن ووضع له فى درجة لا يبلغها البشر ، ففى رأى النظام هدم لامل كل من تحدثه نفسه بالقسرة على المطاولة ، وذلك ابلغ فى تقرير وجه الاعجاز بلفظه ومعناه (١) .

## ٢ — فى الحديث :

من التجنى القول بتجاهل المعتزلة للحديث ، ولكنهم نقموا على كثير من الحديث لسبيين :

الاول : فى المنهج : اذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو بنقد الاسناد اكثر مما عنوا بنقد المتن الامر الذى أدى الى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعتسول .

الثانى : فى المذهب اذ أن كثيرا من رجال الحديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم فى خصومة مع المعتزلة كالمجسمة والمشبهة والحثوية ، يقول الشهر ستانى — مع ميله الى رجال الحديث وخصومته للمعتزلة : ان جماعة من اصحاب الحديث الحثوية \* طرحوا بالتشبيه فأجازوا على ربهم الملامسة وأجروا ماورد فى النزول من الاستواء واليدين والمجىء والائيان والفوقية على ظاهره ، وماورد فى الاخبار من الصورة وغيرها فى قوله : خلق آدم على صورته — حتى يضع الجبار قدمه فى النار — قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن — خمر طينه آدم بيده أربعين صباحا — وضع يده أو كفه على كتفى حتى وجدت برد أنامله (٢)

كان بعض رجال الحديث من المشبهة والحثوية والقائلين بقدوم القرآن وأن الله تجرى عليه الحوادث — معتقد الكرامية — فضلا

---

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية ص ٣٥ طبعة القاهرة ١٩٤٦ وراجع رأى انظام وندتابن حزم للاشاعره فى كتابه : الفصل «ج٣» ص ١٠ وما بعدها  
★ الحشوية : الذين يؤمنون بحشو الاعتقاد أى التزيد فى المعتقدات بزيادات تخالف العقل وقد جعلوها كاصول الدين  
(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٧١

من الاعتقاد بالجبر وان الله يرى يوم القيامة وبشفاعة النبي لاهل الكبائر ، وهى معتقدات تثير ثائرة المعتزلة ، ومن ثم اتهموا برواية احاديث لا لأنها صحيحة وانما لأنها توافق معتقداتهم وانهم قبلوا الرواية عن اهل البدع من الحشوية كالمقاتلية والكرامية بينما رفضوا الرواية عن رجال المعتزلة .

وهذه امثلة لاحاديث رفضها المعتزلة بعمامة والنظام بخاصة .

١ — احاديث تنطوى على تشبيهه : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء — وضع يده على كتفى حتى وجدت برد انامله .

٢ — احاديث في الجبر : كل ميسر لما خلق له — الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه ، وقد انتقد النظام انتقادا مرا راوى هذا الحديث : ابن مسعود .

٣ — احاديث فى الأرجاء والشفاعة لاهل الكبائر : من قال لا اله الا الله دخل الجنة قيل وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق — أعددت شفاعة لاهل الكبائر من أمتي .

٤ — احاديث تبدو معارضة للعقل : كان الحجر الاسود ابيا فسوده المشركون ، رد الجاحظ : كان ينبغى أن يبيض بعد أن أسلم الناس ، الحجر الاسود من اودية الجنة رد المعتزلة : هل عندكم من علم بأن فى الجنة حجارة ؟ — الشمس تطلع من بين قرنى الشيطان فلا تصلوا لطلوعها ، اعترض المعتزلة ، لقد جعلتم للشيطان قرونا تبلغ السماء وجعلتم الشمس التى هى مثل الارض مرات تجرى بين قرنيه ثم جعلتم علة ترك الصلاة وقت طلوع الشمس طلوعها من بين قرينه ، ورويت أن موسى لطم عين ملك الموت فأجوره ، اعترض المعتزلة : إن جاز على ملك الموت العور جاز عليه العمى فكيف يجوز ذلك على ملك وكيف

يجيزون من نبى فعل ذلك والملك مأمور من ربه (١).

وقد نسب الى النظام أنه أنكر معجزة انشقاق القمر للنبي وفي ذلك يقول : زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي مع أن المعجزة إنما يجريها الله كرامة لأحد رسله لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجره للعباد ، فكيف لم تصرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على كافر (٢).

وهكذا يمكن أن نتبين أن نقد المعتزلة لرجال الحديث صنادير عن نزعتهم النقدية واعتدادهم بالعقل \* لا عن أنكار لقول الرسول كما شنع عليهم الخصوم ، مع أن أهل السنة أنفسهم يرون أن كل حديث تخالفه العقول وتناقضه الأصول وتباينه النقول فهو موضوع .

## ٢ — في القياس :

القياس هو المصدر الثالث للتشريع لدى أهل السنة ، ويقصد به قياس الغائب على الشاهد فيما لم يرد فيه نص كتاب أو حديث .  
أو حديث .

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٣٨٩ وراجع أيضا مقالنا عن أصول التحديث وأصول التاريخ بملحق كتابتنا في فلسفة التاريخ

(٢) المرجع السابق ص ٢٦

★ ومع ذلك فقد أعترض وهو غلام علي حديث ينهى عن الشرب من فم القربة ، وقال في نفسه ، ماذا في الشرب من فم القربة حتى يجبي عن هذا نهى ؟ حتى قيل بان رجلا شرب من فم قربة فلدغته حية فمات ، وإن الحيات تدخل في أفواه القرب ، ويعلق النظام : فعلمت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهبا وإن جهلته ، فلم يكن النظام متسرعا في نقد الأحاديث التي تبدو معارضة للعقل وإنما يتوقف في أمرها حتى يعرف سرها وحكمتها فإن لم تظهر عارضها ( أبو ريده : — النظام ص ٣٢



وقد اعترض على القياس كل من أهل الظاهر والشيعة لان أمور الشرع لا تؤخذ بالعقل وانما بالنص ، وشذ النظام من بين المعتزلة في انكار القياس ، يقول ابن عبد البر : ما عدت أن أحدا من البصريين ، ولا غيرهم ممن له نباهته ، سبق إبراهيم النظام الى القول بنفى القياس ، وقد خالفه في ذلك أبو الهذيل وقمعه فيه ورده عليه وأصحابه ، وكان بشر بن المعتز ، شيخ البغداديين ورئيسهم من أشد نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الاحكام هو وأصحابه\* .

انكر النظام القياس في الشرعيات فلا يصح التعبد به ، ذلك أن الشرع الاسلامي قد جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات ، فقد أوجب الصوم على الحائض دون الصلاة\*\* ، وقبل في القتل شهادة شاهدين بينما في الزنا شهادة أربعة مع أن القتل أشد ، وأما تسويته بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ في ايجاب الكفارة ، وسوى في ايجاب القتل بين الردة والزنا (للمحصن) مع الاختلاف وذلك مما يوجب الامتناع عن القياس .

واذا صح هذا الكلام عن النظام فهو كلام غير محكم ، فالمتماثلات التي ذكرها ليست متماثلة ، ولا يخلو كل منها من أسباب ومبررات تقتضي

---

(١) ابن عبد البر النمري القرطبي (ب٦٤٢هـ) : جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ص ٦٢ .  
ليس غريبا أن يعتد المعتزلة بالقياس ماداموا معتدين بالعقل فضلا عن أن اغلبهم الساقطة يتعبدون في الفقه على مذهب الامام أبي حنيفة وهو من أصحاب الرأي الى حد أن يستخدم القياس لو شك في صحة حديث .

.. أي أن تعيد صيام الايام التي افطرتها في رمضان ولا تعيد ما فاتها من صلاة أيام الحيض بينما الصلاة تسبق الصوم كركن من أركان الدين : غير أن الحكمة في ذلك ظاهرة إذ أن الصيام شهر واحد في العام ولا مشقة في إعادة بضعة أيام بينما الصلاة يوميا خمس مرات وفي أعادتها مشقة .

#### حكما خاصا (١) .

ونقد النظام لاستخدام العقل في الشرعيات يثيرا استغرابا من معتزلى قوام مذهبه الاعتداد بالعقل الى حد تأويل النص كى يستقيم مع العقل ، قد يبدو ذلك مستساغا من اهل الظاهر الذين لا يرون الأخذ بالعقل فى الاصول والفروع ، او من الشيعة الامامية الذين يجعلون الامام معصوما فى احكامه عصمة الرسول ، ومما هو أكثر غرابة أنه نسب الى النظام بعض الصحابة لاجتهادهم فى بعض الاحكام ، ولقولهم : أقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن نفسى ، فهل يعنى بذلك نقد الاجتهاد ؟ أم أنه لا يعد عبارتهم نابعة عن تواضع وانما اعتبرها مثرة للشك فى الاحكام ؟ ثم قول آخر منسوب الى النظام انه يرى الحجة فى الاحكام بعد القرآن والحديث هو أن تؤخذ من امام معصوم ، وان صح ذلك عنه فالنظام قد تبنى تماما موقف الشيعة الامامية ، وتأثر فى ذلك بمثلهم الاكبر : هشام بن الحكم .

ومع ان هناك تأثيرا متبادلا بين التشيع والاعتزال الا ان الاختلاف كان على أشده بين المعتزلة والشيعة الامامية (الاثنى عشرية والاسماعيلية) زمن النظام\*\* ، فهوقف النظام بصدد نقد القياس مع الاجتهاد وتبنى القول بعصمة الامام لازال غير مفهوم .

#### ٤ - فى الاجماع :

الاجماع هو اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة النبى على حكم شرعى . . . .

(١) أبو ريدة : النظام ص ٢٥ .

★ طعن فى حكم على بن أبى طالب على شارب الخمر بالجلد ثمانين جلده قياسا على القذف أو رمى المحصنات وعبرة على : انه ان شرب سكر وان سكر هذى وان هذى افتري ، ووافقه على ذلك كبار الصحابة \*\* ابن الراوندى كان معتزليا ثم انشقى عليهم وتشيع وألف كتابه « فضائح المعتزلة » ونال فيه من النظام . . . ذهب بعض الاصوليين انه اجماع الامة — وليس المجتهدين

والاجماع عند اهل السنة حجة في الاحكام الشرعية ، اما النظام فقد شذذ اذ عرف الاجماع انه كل قول قامت عليه الحجة وان كان واحدا : وتعريف النظام وان خالف المؤلف يتسق مع موقفه في ان الحجة في امام معصوم لا في احكام مجتهدين ، وهو يتسق مع موقفه في انكار حجية الاجماع ، موافقا في ذلك الشيعة الامامية كما وافقه بعض الخوارج واهل الظاهر .

وقد استند القائلون بحجية الاجماع الى آيات : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا . . (النساء : ١١٥) . وقوله تعالى : كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ( آل عمران : ١١٠ ) : فما يجمع عليه المسلمون لا بد ان يكون امرا بمعروف او نهيا عن المنكر . على ان مستند اهل السنة في حجية الاجماع هو قول الرسول : لا تجتمع امتى على ضلالة .

اما الذين عارضوا حجية الاجماع فقد استندوا بدورهم الى آيات : « فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول » (النساء : ٥٩) ، فالآية تثبت التنازع كما تقرر ان الحكم الفصل في ذلك هو القرآن والحديث : وقوله تعالى : « تبيانا لكل شئ » (النمل : ٨٩) فلا يرجع في تبيان الاحكام الا الى القرآن (١) .

اما الحديث السابق الذكر فقد فسرهُ ابن حزم على انه لا بد ان يكون في الامة مجتهدون على الحق (فلا تكون كلها على ضلال) ولا تدل على ان

---

فقط - المقصود : اجماع المسلمين على حكم لم يرد فيه نص من كتاب او حديث

الآية ليست صريحة في حجية الاجماع لان فيها توعدا لمن يشاقق الرسول بينما المقصود بالاجماع امكان اجماع المجتهدين فيما لم يرد فيه قول عن الرسول

(١) على عبد الرازق : الاجماع في الشريعة الاسلامية ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧

هناك اجماعا فيما لم يرد فيه نص ...

ويستند المعارضون لحجية الاجماع الى الحجج الآتية :

١ — استحالة اجماع المجتهدين : ان الناس يختلفون في آرائهم وفي

طبائعهم الداعية الى اختيار ما يختارونه منهم رقيق القلب ومنهم القاسى الشديد والمتوسط ، فمحال أن يتفق هؤلاء على حكم واحد أصلا ، تماما كما أنه من المتعذر أن يجتمع الناس على مأكول واحد أو مقول واحد (قول كلمة واحدة) في ساعة معينة ، فلا اجماع على رأى واحد، انما يقع الاجماع في البديهيات والحسيات واحكام الشرع ليست من هذين .

٢ — تفرق المجتهدين في الامصار : انه بعد عهد الرسول تفرق الصحابة في الامصار ، كذلك المجتهدون في كل قطر او مصر فكيف السبيل

---

.. قالت بعدم حجية الاجماع فرق مختلفة المشارب : الخوارج لاسباب سياسية اذ لا حجية فيما كان مجمعا عليه من أن الامامة من قریش، الاجماع والمقائدية لقولهم ان الحجة في قول الامام المعصوم وأن أمور الشيعة لاسباب سياسية وعقائدية، السياسية لمعارضتهم بيعة أبي بكر ودعوى الدين لا تؤخذ بالاجتهاد من العلماء لان الخطأ جائز على كل واحد منهم وان جاز الخطأ على واحد فهو جائز على مجموع الأحاد فلا بد ان تؤخذ أمور الدين ممن لا يجوز عليه الخطأ وهو المعصوم ، أما الظاهرية وبعض الغنابلة — وقد نسب الى الامام أحمد بن حنبل أن من أدعى الاجماع فهو كاذب فذلك لان من ينكر القياس والاجتهاد ولا يرى العمل الا بالنص لا بد أن ينكر الاجماع ، أما النظام فيبدو أنه قد أفاد وتبنى بعض حجج الشيعة .

★ أن يقول الشخص رأيا تحت اكراه أو تهديد وغالبا لا يكون رأيه الذى يقتنع به ، وهذه من حجج الشيعة الاساسية في نقض الاجماع، اذ هو لا يقع عندهم الا من اكراه ، ذهب أهل السنة الى أن بيعة أبي بكر تمت بالاجماع وذهب الشيعة الى أن عمر بن الخطاب قد ساق الناس سوقا الى بيعة أبي بكر، ومن ثم فموقف الشيعة من الاجماع له جانبه السياسى فضلا من أنه من الطبيعى أن تنقض أحزاب المعارضة و فرق الاقلية حجية الاجماع .

الى معرفتهم جميعا فضلا عن معرفة آرائهم، قد يكون فيهم فقيه لم يشتهر،  
انه من المتعذر أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا وأن  
يسمحوا منهم وأن ينقلوا عنهم .

٣ — التقيّة . : قد يستعمل بعض المجتهدين التقيّة فيوافق حيث  
ينبغي الخلاف وان خالف فلا ينقل اليها رأيه .

وهكذا ذهب النظام ومن وافقه الى أن وقوع الاجماع محال ..  
ولو سلم به فنقله اليها محال ولو سلم به فالعمل به محال .

خلاصة القول ان موقف النظام من انكار حجية الاجماع له عدة  
تفسيرات :

١ — انه قد تأثر بالشريعة الامامية وبممتلكيهم مثل هشام بن الحكم .

٢ — انه اذ وافق الشيعة في القول بأن الحجة في قول أمام معصوم  
وليس في الاجتهاد أو القياس فانه كان لابد أن ينكر حجية الاجماع .

٣ — أن من أنكر حجية القياس أو الاجتهاد لابد أن ينكر حجية  
الاجماع اذ الاصلان متلازمان .

٤ — ان نزعة النظام العقلية قد أدت به الى انكار حجية الاجماع ،  
اذ أنه من المستحيل عقلا أن يقع اجماع فيما ليس فيه نص من كتاب  
أو حديث .

---

.. ينسب الى النظام كتاب اسمه «النكت» في نقض الاجماع .

★ ذهب متأخرو علماء الشريعة من امثال محمد الخضرى  
وعبد الوهاب خلاف الى أن إجماعا ما من المسلمين على أمر من أمور الدين  
أو السياسة فيما لم يرد فيه نص لم يقع . راجع على عبد الرازق :  
الاجماع في الشريعة الاسلامية ص ٢٣ : ٢٤



### ثالثا : في الطبيعيات

نمهد لاراء النظام في الطبيعيات بملاحظتين احدهما منهجية والاخرى  
تتصل برأيه في الكون بالاجمال .

اما المنهجية فانه اذا كان المتكلمون يخوضون في تفسير الكون  
فايس ذلك من اجل التفلسف وانما على حد تعبير الخياط من اجل نصره  
التوحيد ، ولكن التوحيد لا ينصر بمذهب واحد غيره ، فاذا كانت نظرية  
الجزء الذي لا يتجزأ لدى العلاف والتي تبناها معظم المعتزلة ومن بعدهم  
الاشاعرة تهدف الى بيان قدرة الله في العالم فلا يعنى ذلك ان انكار هذه  
النظرية لدى بعض المتكلمين كالنظام وابن حزم يعنى انكار القدرة الالهية  
او الانتقاص منها ، وانما ان هذه القدرة يمكن ان تنصر بمذهب آخر  
مخالف وربما على نحو اتم وأدق في رأى معارضى نظرية الجزء ،  
والواقع ان الفكر الاسلامى يختلف في ذلك عن الفكر المدرسى المسيحى ،  
فام تكن هناك سلطة دينية تفرض على العقول نظرية معينة وتكفر ماعداها  
كالسلطة الكنسية ، بل لقد رفض الفكر الاسلامى واستنكر — كما هو  
معروف — ان تتدخل الدولة لتفرض على الناس عقيدة خلق القرآن ،  
اريد ان أقول ان هناك أكثر من نظرية لدى المتكلمين بعمامة والمعتزلة  
بخاصة لبيان القدرة الالهية ، وذلك من مظاهر خصوصية الفكر الاسلامى  
ابان ازدهار حضارته .

العالم لدى النظام متناه في مساحته وذرعه : لان كل ماسوى الله فهو  
متناه ، ولكن الله كان قادرا على ان يخلق امثال هذه الدنيا لا الى غاية .  
العالم متناه في جرمه وفي حركته ، اذ العالم كله حادث فلا عديم الا الله .

### نقد النظام نظرية الجزاء :

ذهب النظام الى ان لاجزاء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ،  
ولا نصف الا وله نصف ، وان الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من  
باب التجزؤ ، وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظام مؤيدا له بقوله :  
ذهب النظام وكل من يحسن القول من الاوائل الى انه لا جزء وان دق

الا وهو يحتل التجزؤ ابدأ بلا نهاية (١). والقسمة التي يعينها النظام وهمية ذهنية احتمالية ، يوضح الخياط ذلك بقوله : ورغم أنه ليس من جسم أن الأجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين ، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع ، وانما أحال إبراهيم جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (٢).

ولكن لماذا عارض النظام نظرية الجزء ؟ عدة تصورات ميتافيزيقية ونيزيقية املت على النظام هذه المعارضة .

اولا : من الناحية الميتافيزيقية : ١ — قدرة الله : ان القول بتساوي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما انما هو تصور للقدرة او العلم الالهي على نحو انساني ، فالله عند النظام كان قادرا على ان يخلق امثال هذا العالم لا الى نهاية ، كما ان علمه عز وجل يمكن ان يحيط بما يمكن ان يتصوره الوهم من اجزاء لا نهاية لها ، يقول ابن حزم شارحا زاي النظام ومعارضا نظرية الجزء : اننا نفينا النهاية على قدرة الله تعالى قسمة كل جزء وان دق واثبتنا قدرة الله على ذلك ، وفي نص آخر يقول : كل جزء خرج الى الفعل فان مجموعها اجزاء متناهية العدد بلا شك ، ولم نقل ان اجزاءه موجوده منقسمة لا نهاية لعددتها ، ان الله تعالى قادر على الزيادة في الاشخاص وفي الاعداد وفي الزمان وفي تجزئة الاجزاء ابدأ الى ما لا نهاية ، ان كل ما اخرجته الله الى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود ، وهكذا ابدأ ، وكذلك الزيادة في اشخاص العالم : فان كل ما خرج الى حد الفعل من الاشخاص ومن الاعداد فهو نهاية ، والله تعالى قادر على الزيادة في الاشخاص ابدأ بلا نهاية ، والزيادة في العدد ممكنه ابدأ بلا نهاية .

هكذا يتبين العلاف قد جعل الاجزاء متناهية في القسمة الواقعية

---

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٥٨  
(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ - ٤٣

وفقا لنظريته في تنهاى مقدورات الله بينما جعل النظام الاجزاء لا متناهية في القسمة الذهنية وفقا لتصوره لقدرة الله .

ق — خلق الله العالم والاجسام : يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام ، كان الله قد خلق العالم اجزاء مفككة متفرقة ثم قام الله بجمع الاجزاء من اجل ايجاد الاجسام ، فهل كانت اجزاء متفرقة ثم جمعها الله من اجل تفسير خلق الكون ، ام كانت اجساما ثم فرقها الله اجزاء من اجل تفسير الفساد ؟ يقول ابن حزم منتقدا نظرية اجزاء في تفسيرها لكيفية الخلق : لم تكن قط اجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل منه ، ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بان قال «كن» فكان ، او بان قال لكل جرم منه اذا اراد خلقه : «كن» فكان ذلك الجرم ، ان القول بان الله تعالى الف العالم من اجزاء خلقها متفرقة انما هي دعواه بلا برهان عليها ، ان ما جاء به القرآن هو قوله تعالى : «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» (النحل : ٤٠) ، ولفظة «شيء» تقسم على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء ، ولم يقل الله تعالى انه الف كل جرم من اجزاء متفرقة ، لقد اوهتم العالم ان الله تعالى الف العالم من اجزاء ملحقها متفرقة (١) .

هكذا افصح ابن حزم عن ان نظرية الجزء بالرغم من انها تثبت قدرة الله فانه لا دليل عليها من القرآن انها تعبر عن مفهوم الخلق وتفسره ، حقيقة انها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث انها تشير الى قدرة الله من جهة الى حدوث العالم من جهة اخرى ولكنها ليست تابعة عن تصور القرآن لكيفية الخلق .

ثانيا : من الناحية الفيزيائية : تدع نظرية الجزء انطبعا عاما بتفكك العالم الطبيعي كما جعلت من الجسم كما منفصلا ، حقيقة ان الغاية من ذلك معارضة القائلين بالطبع : ان في الاجسام مقوما ذاتيا

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٥ ص ٩٢-١٠٦

باطنيا يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها ، ولكن هل هذا يعنى سلب الاجسام خصائصها الذاتية ؟ ألا يمكن ايجاد توازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ؟ ذهب النظام الى ان لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه ان يخضع لها اذا خلى وما هو عليه ، الماء شأنه السييلان ، الحجر الثقيل شأنه الانحدار ، والذهب شأنه الصعود .

ومن ناحية أخرى ان قدرة الله تتجلى على نحو أدق واعمق من مجرد التأليف أو التفريق ، انها تتجلى فى قهر الاشياء على خلاف طبيعتها .

فاذا كانت نظرية الجزء تثبت الطبيعة على أنها اجسام موات غير فاعله وأن الفاعل لها فى الحقيقة هو الله ، فان قدرة الله وفاعليته يمكن أن يتجليا على خلاف ما تقرره نظرية الجزء ، يقرر العلاف أن العالم فى بدء خلق الله كان ساكنا ولكن النظام يقرر أن العالم فى بدء خلق الله من جهة أو تقرير انفكاكيته فى بدء الخلق من جهة ثانية ولا سلب لحركة منها فى ابتداء ايجاد الله لها ثم اثناء وجودها من جهة ثالثة ، وبذلك قدم النظام عدة نظريات معارضة :

١ - فى معارضة نظرية الجزء قدم النظام نظرياته فى الكمون والمداخله والظفرة .

٢ - فى معارضة نظرية العلاف فى «سكون» العالم أو استاتيكيته قدم النظام نظرياته فى الحركة بوجه عام وحركة الاعتماد بوجه خاص أو بالاحرى ديناميكية الكون اذ الحركة اذل على القدرة من السكون - ، ثم نظريته فى « الخلق المستمر » ثانياً .

٣ - معارضا استاذة العلاف فى سلبه خصائص الاجسام اثبت النظام هذه الخصائص دون أن يتردى الى موقف اصحاب الطبائع اذ اثبت القدرة الالهية فى قهر المتضادات على الاجتماع ، وهذه بدورها تتسق مع نظريته فى الكمون .

#### ١ - نظرية المداخلة

العالم مؤلف من عناصر متضادة بالطبع ، والله بقدرته قهر الاشياء

على ما يريد خلافا لطبائعها ، فكل ما فى الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء .

وقد عرف النظام الجسم بأنه الطويل العريض العميق ، وأن كل ما فى الوجود المادى أجسام سواء منها الكثيف - وهى الاجسام ذاتها - أو الخفيف وهى ما نسميه الاعراض من ألوان وطعوم وروائح - فهذه عند النظام أجسام وليست أعراضا إذ لا عرض عنده الا الحركة ، لماذا اعتبر النظام الألوان والطعوم والروائح اجساما ؟ كفى يمهّد بذلك لنظريته فى اجتماع المتضادات - التى هى فى نظره أدل على قدرة الله ، فكل شئ عنده يداخل ضده وخلافه ، والضد هو المانع الفاسد لغيره : مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، أما الخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة واللون ، تتداخل هذه الاجسام المتضادة المتخالفة ، يداخل اللطيف منها الخفيف ، فالمداخله ان يكون أحد الجسمين حيز الآخر (١) ، وقد انكر عليه معظم الناس بل واصحابه من المعتزلة ان يتداخل جسمان فى موضع واحد فى وقت واحد أو ان يشغل جسمان حيزا واحدا ، ولكن النظام قد جعل الألوان والطعوم والروائح اجساما لطيفة ومن ثم يمكن ان تتداخل وان تتشابه وأن يشيع بعضها فى بعض ، ويتشكل من تداخل الاجسام اللطيفة جسما كثيفا ، فذلك فى نظره مظهر من مظاهر قهر الله المختلفات على الاجتماع خلافا لطبائعها .

على أى نحو تبقى هذه المختلفات أو المتضادات متداخلة فى جسم واحد : ساكنه أم متحركة ؟ الاجسام كلها عند النظام متحركة ، بل العالم عنده خلق متحركا ، والحركة عنده قسمان حركة نقله فى المكان وحركة اعتماد فى المكان ، والاعتماد بمعنى الاتكاء أو الضغط أو انها كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما ، وذلك أن كل جسم يطلب تلاده ★ وينزع نحو شكله ولكن يحول بينه وبين ذلك قهر الله له بأن جمعه الى ضده إذ جمع الله مثلا النار والرماد

---

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٣ وما بعدها

★ تلاده أى طبيعته



والدخان والماء في العود الاخضر ، الرماد شأنه السقوط والدخان شأنه الصعود ، الماء شأنه الرطوبة والنار شأنها الحرارة ، أشياء متضادة بطبيعتها ، ولكن الله قهرها على غير طبيعتها وأرغمها على الاجتماع ، ومن ثم فهي ليست ساكنة ولكنها متحركة حركة اعتماد حتى اذا خلى شأنها انطلقت من مكنها الى الجهة الملائمة لشكلها أو طبيعتها فنكون هذه حركة اعتماد في المكان (١) .

## ٢ - نظرية الكمون :

نظرية الكمون مثلها في ذلك كمثل نظرية المداخله أو كتصور للنظام لحركة الاعتماد تهدف الى بيان قدرة الله على قهر الاشياء المادية على خلاف طبيعتها ، فذلك أدل على فعل الله ، اذ لا يكفي القول بأن الطبيعة وما فيها من اجسام موات غير فاعله أو أنها ساكنة للرد على أصحاب الطبائع الذين جعلوا الطبيعة فاعله من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتيه في الاجسام كان تحرق النار ، وانما الادل على قدرة الله ان تكون هذه الاجسام مكرهة على غير طبيعتها بأن تجتمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كآمنة متحركة حركة اعتماد .

### يشير النظام الى مظاهر مختلفة للكمون :

١ - كمون الاختناق ككمون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب والدقيق في البر أو القمح ، يذكر النظام هذا المظهر من الكمون ليستدل به على مظاهر أخرى للكمون حيث أن أحدا لا يعارضه في هذا النوع من الكمون .

٢ - كمون «ما هو بالقوة» كالنخلة في النواة والانسان في النطفه .

٣ - كمون العناصر المتضادة : تتكون الاجسام عنده من عناصر أو أجناس متضاده ، فعود الحطب مكون من نار وماء وتراب وهواء -

---

(١) راجع تفصيلات معنى حركة الاعتماد بكتاب الدكتور أبو ريده من النظام ص ١٣١ - ١٤٠

أو دخان ★ ، والنار حر وضياء والماء سائلة ورطوبة — أويله — ، وفي التراب ييوسه والدخان رائحة ولون ، والنار شأنه الصعود والماء شأنه السيلان ، والدخان شأنه الارتفاع والتراب يميل الى هبوط ، ولكنها جميعا كامنة في العود متحركة فيه حركة اعتماد .

والنار كامنة في اجسام أخرى ولكنها ليست على نسبة واحدة ، فهي في العيدان أكثر منها في الاحجار وكل شيء كامن له طريقة يخرج بها ، تخرج النار بالاحتكاك كما يخرج الشرر من القداحه والحجر ، كما تخرج الزبدة من اللبن بالمخض ، واحتراق الحطب ليس ناشئا من مجرد نار في الخارج ، بل هو خروج النار الكامنة فيه بعد اتصالها بالنار الخارجية التي قوتها فأزالت ما في العود من مانع ، لخروجها ، ويعنى بذلك الماء ، حتى اذا ظهرت النار جف العود ويبس وتهافت فترتفع النار ويبقى الرماد .

كان لابد أن تشير هذه النظرية عدة اعتراضات أهمها كون النار في العود ، وأن الاحتراق انما يحدث نتيجة اتصال نار خارجية بنار داخلية قوت الاولى الثانية واعانتها على أن تظهر على ضدها من الماء ، وأن تخرج طالبة تلادها .

يرد النظام بقوله : اذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى أن العود حين أحتك بالعود أحدث النار فانه يلزمه في الدخان مثل ذلك ، ويلزمه في الماء السائل مثل ذلك ، وان قاس قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء .

---

✳. تصرف النظر في دراسة هذه النظرية عن أمرين : الاول ان يكون مصدرها من انبادوقليس أو غيره من فلاسفة اليونان لان الغاية مختلفة تماما ، والثاني أن هذه النظرية معارضة لنظريات وقوانين العلم الحديث فالنظام لا يقدم نظرية فلسفية ولا قانونا علميا وانما يقدم دعاوى كلامية

وان زعم أنه إنما انكر ان تكون النار كانت في العود ، لانه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير ، وكذلك الدخان ، فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب ، وفي الزيت وفي النفط ، فإن زعم أنهما سواء ، وأنه إنما قال بذلك لان بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذي غاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغي لمن أنكر كوتها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة .

أما ان بُنى المعارضن اعتراضه على أساس أنه لا يرى في العود نارا قبل احتراقه ، ومن ثم فهو ينكر كيمون النار في الحطب فعليه أن ينكر كون الدم في الانسان أو الزيت من الزيتون أو الدهن في السمسم ، وعليه أن ينكر ما غاب عن الحواس من اجسام مستترة بالاجسام — يقصد بذلك الاعراض — فينكر بذلك حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصبر .

وان زعموا ان النار مخالفة في جنسها وشكلها عن العود فكيف تكون كامنة فيها ، فعليهم أن يقولوا في جميع الاجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف البر في لونه وفي صلابته وكالزبد الحادث بعد الخضم المخالف للبن في شكله .

وان اعترضوا بالقول لو كان في الحطب نار لوجب أن يجده من مسه كالحجر المتوقد ، اذا لم يكن دونه مانع منه ، ولو كان هناك مانع لم يكن ذلك المانع الا البرد ، لان اللون والطعم والرائحة لا تفسد الحر ، ولا يمانعه الا الذي يضاده وهو الماء دون الذي يخالفه ، وأن الحرق إنما يظهر ويحرق لزوال البرد ، ولو كان في العود برد معادل النار الكامنه لكان ينبغي لمن مس الرماد بيده — أي بعد خروج النار الكامنه — أن يجده أبرد من الثلج ، فاذا كان مسه كالمس غيره فقد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحر الذي يحرق كل شيء لقيه ، فإن زعم أنهما خرجا جميعا من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ في جهته ، فلماذا وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضده ؟

: يرد النظام على ذلك بأن الغالب على العالم السفلى الماء والارض وهما بردان وفي اعماقها حر مغمور مغموع لانه قليل وكل قليل ذليل ومن ثم لا يجد من مس العود حرا ، فان احترق العود فأننا نجد الرماد حارا لان ما فيه من برد انقطع عنه وعاد الى برد الارض بالطفره والتخفيف ( المرور السريع ) ★ تماما كما ينقطع شعاع الشمس عن البيت اذا سدت النوافذ اذ ينقطع الشعاع الى قرصه وأصل جوهره .

فان اعترض معترض فزعم أن النار لم تكن كامنه ، ولكن العود اذا احتك بالعود حمى العودان ، وحمى من الهواء المحيط بهما الجزء الذى بينهما ثم الذى يلي ذلك منهما ، فاذا احتدم زق ثم جف والتهب ، فأنما النار هواء استحال ، والهواء فى أصل جوهره حار رقيق وهو جسم جيد القبول سريع التحول ، والنار التى تراها أكثر من الحطب انما هى ذلك الهواء المتحول ، وانطفاؤها بطلان نارية الهواء ، اذ هو سريع الاستحالة الى نار سريع الرجوع الى طبعه الاول ، وليس لان النار كانت كامنة فى العود منقبضة فلما ظهرت بتأثير النار الخارجية انبسطت وانتشرت ، وانما اللهب هواء استحال نارا لان الهواء شديد القرابة من النار والماء حاجز بينهما .

يرد النظام على ذلك بأنه اذا لم تكن النار كامنة فى العود لا يمكن أن يقال فى الماء التى تسيل من الشجر الاخضر مثل ذلك أى أن الهواء استحال ماء وأن يقال ذلك فى الرماد أيضا فما تراكم فى اسافل القدور انما هو هواء استحال رمادا .

وهكذا ذهب النظام الى أن احتراق الثوب والحطب والقطن انما هو خروج نير انه منه ، فالنار الكامنه فى هذه الاشياء لم تكن تقوى على

---

★ يفنى النظام بذلك انه كما انه سند النافذه فان الشعاع المتغلغل الى داخل الغرفه ينقطع فجاء ولا ينسحب من أجزاء المتوسطه . وانما يتم ذلك طفره فكذلك البرد الذى فى العود يعود الى أصله أى سطح الارض كما يعود شعاع الشمس الى أصله وهو قرص الشمس وهذا هو المقصود بأن كلا يعود الى أصل جوهره ظفيرة

نفى ضدها عنها ، فلما اتصلت بنار أخرى واستمدت منها قويتا جميعا على نفى ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت ، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت ، فاحراقك الشيء هو اخراجه منه نيرانه الكامنة فيه .

على أن النار الكامنة ليست بدرجة واحدة في مختلف الاجسام وانما هي متفاوتة ، فهي في بعض العيدان أكثر ومانعها أضعف ومن ثم تأن ظهورها أسرع وأكثر انتشارا ، كذلك ما كمن منها في الحجارة ، ولو كانت أجناس الحجارة متساوية فيما استتورت فيها من نار لما كان المروءة أحق بالقدح إذا حك بالقذاحة من غيره من الاحجار ، فلو لم تكن في العيدان أو الاحجار نار كامنة لما تفاوتت في احتراقها وسرعة اشتعالها ، ولا يجد النظام مبررا لتفسير ذلك بالطبيعة لان الطبيعة اسم علقه القائلون بالطبع على غير معنى .

وينسب الى النظام أن الكمون لم يكن يصدد النار فحسب ، وانما ذهب الى مثل ذلك بصدد التسمم ، فان سم الافعى متى مازج بدنا لاسم فيه لم يقتل ولم يتلف ، وانما يتلف السم الابدان التي فيها سموم كامنة ممنوعة عن الظهور لما يضادها ، فاذا دخل عليها سم الافعى عاون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه ، فاذا زال المانع تلف البدن ، فكان المنهوش عند أبي اسحق — أى النظام — انما كان أكثر ما أتلفه السم الذى معه (١)

بقى التساؤل من أين استلهم النظام هذه النظرية ؟ ★ ان المنهج

(١) الجاحظ : العيون ج ٥ ص ١٠ - ٢٥

✳ ينسب الى النظام نوع رابع من الكمون يمكن أن نسبه « كون الذر » أى وجود ذرية آدم فى صلبه على هيئة الذر ، اذ نسب اليه كل من الشهر ستانى والبغدادى ان الله خلق الوجودات دفعة واحدة ولم يتقدم آدم خلق ذريته غير أن الله تعالى اكمن بعضها فى بعض .  
فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من مكانها دون مدونها ووجونها،



الذى اتبعناه أن المتكلمين وإن كانوا قد أفادوا من نظريات اليونان الفلسفية فإنه يتعذر رد آراء المتكلمين إلى فلسفة اليونان ، فالمتكلمون اصحاب رسالة دينية تفسر أراؤهم في ضوء ما اجتكوا به من ديانات مخالفة ، لا بمعنى أنهم تأثروا باليهودية أو الثنوية أو غيرها وإنما صاغوا نظريات على نحو معارض لمعتقدات هذه الأديان بالقدر الذى شعروا به أن في هذه المعتقدات ما يعارض الاسلام .

احتك النظام بالمناوية التى صادفها تقسم كل ما فى الكون إلى قسمين أحدهما يتبع النور والآخر يتبع الظلمة وبينهما استقطاب أو نفور ، فما فى العالم من خير وضلاح ونفع وسرور وترتيب ونظام يتبع النور وما فى العالم من شر وفساد وضرر وغم وتشويش وفوضى واختلاف ويتبع الظلمة .

تعارض هذه العقيدة الاسلام فى قولها بالهين قديمين من جهة وفى انها تجعل الامتزاج بين الخير والشر أو النور والظلمة انما حدث فى الكون خبطا ومصادفة وليس قصدا واختيارا ، أراد النظام أن ينقض هذه العقيدة ببيان أن الاستقطاب غير قائم وإنما هناك متضادات تتلاقى على غير طبيعتها ، وإن الامتزاج لم يحدث مصادفة وإنما بموجب قوة قاهرة اكبرها على غير طبيعتها — وهى قدرة الله (١) .

---

وقد تناول النظام فى ذلك أية الذر : (واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ، أليس بربكم؟ قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ) .  
(الاعراف : ١٧٢)

(١) راجع كتاب الدكتور أبو ريده : النظام الفصل الخاص بالاتجاه الجذلى لدى النظام ص ٥٤ — ٦١ وردوده على المناوية والديسانية واستعائته فى ذلك بنظرية الكمون ، يقول الدكتور أبو ريده : فإذا استدلل أصحاب المزاج ( القائلون بالطبع ) على ما ذهبوا إليه بأن من الاجسام ما ليس بأسود فإذا اختلطت صارت جسما واحدا اسود واتخذ النظام من نظرية الكمون وسيلة للرد عليهم ص ٥٧ .

كذلك ذهبت طائفة من الدهرية انكرت إعادة الخلق بقولها :  
وجدنا الحياة رطبة حاره والموت باردا يابساً وهو من طبع التراب ،  
فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً  
سويا والضدان لا يجتمعان ، فأنكروا البعث من هذه الجهة (٢) .

لم يجد النظام ليواجه أصحاب هذا القول من الدهرية الا نظرية  
الكمون لبيان اجتماع الضدين في جسم واحد على خلاف طبيعتها بموجب  
قهر الله لهما مستنداً في ذلك الى قوله تعالى : الذي جعل لكم من الشجر  
الاخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون ، (يس : ٨٠) وهكذا يخرج على حرها  
ويبسها من الشجر الاخضر على برده ورطوبته .

هكذا قدم فكرته عن قهر المتضادات على الاجتماع بموجب قدرة  
الله وفقاً لنظريته في الكمون ليفسر بها العالم الطبيعي وما فيه من  
أجسام وليرد بذلك على المأنوية والدهرية ، وذلك تصوره أدل على  
عظمة الله من مجرد جمع جواهر أو تفريقها وفقاً لنظرية العلاف في  
الجزء .

ان كل ما في الطبيعة هو فعل الله بايجاب خلقه للاشياء ، وفعل  
الله لا يكون بتقرير أن الاجسام الطبيعية موات ساكنة غير فاعله ، وانما  
بيان أنها مقهورة على غير طبيعتها مجتمعة بضدها متحركة دوماً حركة  
اعتماد .

### ٣ - الطفرة :

المقصود بالطفرة أن يكون جسم ما متحركاً حركة نقله في مكان  
ما ثم ينتقل الى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني أو بالاماكن المتوسطة،  
وهي فكرة غريبة ، ويبدو أن النظام قد قال بها على سبيل المعارضة ،  
ذلك أن استأذه العلاف قد حاوره في مسألة الجزء : اذا أمكن تجزئة  
جزء الى ما لا نهاية فانه يلزم عن هذا أنه اذا كانت نملة تمشي على

صخرة من طرف الا آخر أن تقطع مالا يتناهي ، وكيف يقطع مايتناهي (النملة) ما لا يتناهي ؟ فرد النظام : تقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة يقول الاسفرايينى (١) فى كلامه عن النظام : وكلمة أبو الهذيل فى هذه المسألة (امكان قسمه الجزء الى ما لا نهاية) : لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة اذا دبت على البقلة لا تنتهى الى طرفها ، فرد النظام : انها تطفر بعضا وتقطع بعضا .

ولكن اذا كان النظام قد قال بالقسمة الوهمية أو الذهنية لا الواقعية الفعلية فما الذى دعاه الى هذه الفكرة الغريبة ؟ يبدو أنه رأى قد أدى اليه مسار الجدل والمناظرة ، اذ يضطر المتحاور كى يفرض رأى خصمه الا يوافقه فيما هما متفقان فيه وانما أن يذهب الى مقاله لا يمتنعها ، فالأجزاء متناهية بالفعل عند النظام على ما حكى عنه الخياط ، انه متفق مع العلاف فى ذلك ، ولكنه يخالفه فى الامكان العقل حيث يمكن تصور امكان التجزئة الى ما نهاية ، فاذا حاوره العلاف فى ضرورة أن يمارس الجسم المتحرك كل أجزاء المسافة التى يقطعها ومن ثم لابد أن تكون المسافة متناهية ، اضطر النظام الى أن يرد بعد أن تحير مدة : ان الجسم المتحرك يمر بجزء من غير أن يكون قد جاذى ما قبله أو أنه يكون فى المكان الاول ثم يصل الى الثالث دون أن يمر بالمكان الثانى :

على أن النظام ذكر القول بالطفرة فى أكثر من مناسبة ، فللتدليل على نظرية الكمون ذهب الى أن برد العود قد انقطع عنه حين أصبح رمادا بأن اتصل بأصله من الارض لا على سبيل قطع مسافة وانما على سبيل الطفرة ، كذلك شعاع الشمس فى ادنى الحجرة من النافذة وفى اقصاها ينقطع فجأة ان سدت النافذة ذلك ان الشعاع الذى فى أقصى مكان من النافذة لم يقطع المسافة إليها كى يعود الى أصله وانما طفر إليها .

(١) الاسفرايينى : التبصير فى الدين

وراجع ايضا الشهر ستائى : الملل والنمل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩

وأبو ريده ص ١٢٩ - ١٣١

غير أن استشهاد النظام بفكرة الطفرة في بعض نظرياته لا ينفي عنه أنه قالها على سبيل المعارضة ، إذ لاتصل الى قيمة نظرياته الاخرى كالكمون والمداخلة تلك النظريات التي كان يدافع عنها ابتداء ولم تكن مجرد خطرة أثناء محاوره أو التهرب من الزام خصمه له في مناظرة .

#### ٤ - الخلق المستمر :

هناك نوعان من الخلق : الخلق الاول وهو الایجاد من عدم ، والخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود ، فصلة الله بالخلق لا تنتهي عند خلقه الاول له وانما يحفظه تعالى وترجيح وجوده على عدمه .

وقد حكى الجاحظ عن النظام أنه قال : ان الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفيها ويعيدها (١) ، كما ذكر الاشعري عنه أنه قال : ان الجسم في كل وقت يخلق (٢) .

ويشرح ابن حزم رأى النظام في الخلق المستمر اذ يوافقه عليه ، فاذا كان الله قد خلق الاشياء حين مبتدئها فان خلقه لها قائم في كل موجود دوما ما دام ذلك الموجود موجودا ، ان الذين يعارضون النظام في هذه الفكرة لا ينكرون أن الخلق هو الایجاد ، يقول ابن حزم : فأخبرونا أليس الله تعالى موجدا لكل موجود أبدا مدة وجوده ؟ فان أنكروا ذلك فقد أوجبوا أن الاشياء موجودة وليس الله موجدا لها الآن حال وجودها ... فالله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت وان لم يفقه قبل ذلك (٣) .

وقد استند النظام الى آيات : «ثم أنشأناه خلقا آخر» (المؤمنون: ١٤) «خلقنا من بعد خلق» (الزمر : ٦) فالله في كل حين يحفظ على الموجودات وجودها وذلك هو المقصود بالخلق المستمر ، فليست علاقة ايجاد في

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٢

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٤٠٤

(٣) ابن حزم : الفصل « ج ٥ ص ٣٣

مبتدأ وجودها فحسب ، كعلاقة الصانع بمصنوعاته ، وإنما هي علاقة مستمرة دوما لحفظ الوجود ★ .

تتسق فكرة النظام في الخلق المستمر مع فكرتين له : الاول : الاجسام لا تبقى زمانين اذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ لها بقاءها ومن ثم فان بقاءها يقتضى قدرة خارجية من الله يحفظ لها البقاء ، بقول الايجي عن النظام : والاعراض لا تبقى عنده زمانين ، لانها لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بيده ، كذلك الحال في الاجسام فهي أيضا غير باقية بل تتجدد حالا فحالا (١) .

والثانية قهر الله للجناس المتضادة على الاجتماع : ذلك أن هذا القهر المستمر من جانب الله للجناس المتضادة على الاجتماع لا يكون الا بفعل مستمر غير متقطع من الله مادام الجسم قائما موجودا ، حتى اذا انحل الجسم بفعل الاحراق أو غيره افترقت مكوناته من عناصر وعاد كل عناصر الى أصله وزال عنه خلق الله المستمر له أو حفظه المستمر لوجوده .

كذلك تتصل فكرة الخلق المستمر بفكرة حركة الاعتماد كما لاحظ الدكتور أبو ريدة بحق : اذا كان العالم يخلق في كل وقت ، وكان الخلق الاول مقرونا بحركة الاعتماد فان الخلق المستمر يقترب بها أيضا ، ويكون معنى حركة الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة في الوجود ، وهو مفتقر ويحتاج الى الموجد ، فحركة الاعتماد هو استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه (٢) .

---

★ هناك شبه بين هذه النظرية وقول فلاسفة الاسلام بعد ذلك بفكرة الامكان : اذ ممكن الوجود هو الذي يستوى وجوده مع عدمه ولترجيح الوجود على العلم لا بد له من مؤثر دائم ، غير ان فكرة النظام أعمق روحانية واعظم اجلالا من فكرة الفلاسفة بما فيها من جفاف

(١) الايجي : المواقف ص ٢٠٦

(٢) د . عبد الهادي أبو ريده : الظلم ص ١٦٤



### رابعاً : فى الانسان :

سبقنا الاشارة الى أن الخاصية الرئيسية — ولا أقول الماهية — للانسان أنه مكلف فى نظر المعتزلة ، وهم قد يختلفون فيما عدا ذلك من تعريفات للانسان ، فيعتبر النظام الانسان من جسد وروح ويعطى للروح اهمية على الجسد ، بينما ذهب العلاف الا اعتبار الانسان الشخص المرئى الظاهر ، فيغلب هو وأبو بكر الاصم الجسد على الروح ، وهى خلقات وان بدت غير مفهومة الاسباب الا أنها وثيقة الاتصال بإيمان المعتزلة جميعاً — خلافاً لموقف فلاسفة الاسلام كالفار أبى وابن سينا — أن الحشر للارواح والاجسام معا ، وأن النعيم أو العذاب ينعم أو يتعذب به الجسم ، وليست الروح وحدها كما رأى الفلاسفة ، ومن ثم وجب أن يكون الجسم مشاركاً على نحو من الانحاء فى الفعل الانسانى كى يكون مسئولاً عنه .

كذلك يفهم موقف النظام من الانسان وأفعاله فى ضوء نظرياته السابقة فى الطبيعيات بعمامة والكمون والمداخلة بخاصة من جهة وفى ضوء نزعتة العامة الحسية بصدد ما هو طبيعى والتي جعلته يعتبر الاعراض من ألوان وروائح وطمعوم انما هى أجسام .

ذهب النظام الى أن الانسان من جسد وروح وان غلب جانب الروح ، اذ البدن آلة الروح وقال بها كما أنه حابس ضاغط عليها ، والروح عنده جسم لطيف متداخل فى البدن الكثيف متغلغل فى أجزائه سارية فى أعضائه سريان ماء الورد فى الورد باقية من أول العمر الى آخره ، فعلاقة الروح بالبدن هى علاقة مداخلة أى أنها تشابك البدن بحيث يكون « كل هذا فى كل هذا » فهى كامنة فيه متحركة حركة اعتماد تفعل فى الجسم ، بل ان فعل الاحساس والادراك لها وما الحواس الا « خروق » أو نوافذ تدرك الروح منها الاشياء ، وليس الادراك فعل الروح بذاتها بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس (١) .

واذا كانت الروح هى الفاعلة على الحقيقة فى الانسان ، فان الجسد هو الباعث لها على الاختيار ، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها

---

(١) د . عبد الهادى أبو ريده : النظام من ٩٩ — ١١٢

التولد والاضطرار ، وهكذا تتوزع مسئولية فعال الانسان على الروح والبدن معا بالرغم من أنها سر الحياة والباعثة على الشعور والادراك والاحساس .

والإنسان حر مختار لدى المعتزلة ، وحدود حريته في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم ، والله أقدره على هذه الافعال ، اما ما عدا ذلك فالإنسان مجبر عليه .

لا يفرق النظام بين الحركات وبين السكنات والاعتمادات والنظر والعلم ، فكلها تندرج عنده تحت نفس الحركات ، ومن ثم فقد جعل افعال الانسان جنسا واحدا هي الحركات ، وهي حركات النفس أو الروح — اذ النفس عنده هي الروح ، فالنفس هي الفاعلة للحركة فيما يصدر عنها ، أما ما يحدث في غير حيز الانسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للاشياء ، فاذا دفع انسان حجرا الى أعلى فذلك فعله حتى اذا بلغ الدفع مدله فانه يسقط فسقوط الحجر بموجب تسخير الله للاشياء ، يقول الشهرستاني عن الكعبي ان النظام قال ان كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقه ، أي ان الله طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً اذا دفعته اندفع واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً (١) ، فما تجاوز قدرة الانسان وادارته وان كان من فعل الانسان فذلك بموجب ما طبع الله الاشياء عليه ، وذلك هو الفعل المتولد فالمتولدات لدى النظام ليست فعلا للانسان ، ولذلك ميز النظام بين الفعل الارادي وهو الحركة في حيز الانسان وقدرته وبين الفعل المتولد الذي يتجاوز ارادة الانسان الى سنة الله في الكون .

### تعقيب :

النظام متكلم جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة فى عمق الافكار وفى دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة ، وهو من اكبر من دافعوا عن الاسلام ضد الثنوية ، ومع ذلك فان احدا من المعتزلة لم يلق ما لقى النظام من افتراء عليه ، لقد نسبوا اليه ما لم يقل به ، ومن الغريب حقا أن يردد اكابر الاشاعرة تشنيعات ابن الراوندى عليه ، مع علمهم بالحاد الاخير ، وأغرب من ذلك أن يوافقوه على كثير من آرائه من يفترض فيه ألا يتفق مع المعتزلة منهجا أو مذهبيا وأعنى به ابن حزم الظاهري ولو لذلك لطعت آراؤه فى غيار حملة التشنيعات ، التى كانت مبعثها جرأة النظام على كثير من الصحابة والمحدثين والمفسرين من جهة وغرضه عن المعانى فى دقة لا يبلغها الكثيرون من جهة أخرى وربما لمياه الى بعض آراء هشام بن الحكم متكلم الشيعة من جهة ثالثة .

لقد بقى النظام تلميذ العلاف واستاذ الجاحظ شاعرا بين رجال المعتزلة معبرا عن اوح ما وصل اليه فكر الاعتزال .

٣ — معمر بن عباد السلمى (ت ٢١٥)

أصبح علم الكلام على يدى كل من العلاف والنظام أقرب الى الفلسفة  
نه الى البلاغة أو الخطابة ، اذ لم يصبح الجدل أسلوبا انشائيا انما

★ أبو معمر معمر بن عباد السلمى كان مولى لبنى سالم ، صاحب  
كلام من عثمان الطويل والعلاف والنظام وقد تتلمذ عليه بشر بن المعتمر  
وهشام بن عمرو وابو الحسين المدائنى ، يقول عنه القاضى عبد الجبار  
فى طبقات المعتزلة كتب ملك السند الى الرشيد ، انك رئيس قوم لا ينصفون ،  
ان كنت على ثقة من دينك فوجه الى بعض من انظره ، فان كان الحق منك  
تبعتك وان كان الحق معى تبعتنى ، فوجه اليه بعض القضاة ، وكان عند  
ذلك السند رجل بن السمنية هو الذى حمله على هذه المكاتبة ، فلما وصل  
القاضى الى ملك السند سأل السمنى : اخبرنى عن معبودك : هل هو قادر ؟  
قال : نعم ، قال : فهل هو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال : هذه المسألة  
من الكلام ، والكلام بدعه وأصحابنا ينكرونها ، فقال السمنى للملك قد  
كنت أعلمت أنك « بيم وأخبستك بجهلهم وتقليدهم » ثم أمر الملك القاضى  
بالانصراف وكتب معه الى الرشيد وقد حكى له ما جرى ، فلما ورد ذلك  
على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره وقال : أليس لهذا الدين من يناضل  
عنه ؟ قالوا : بلى يا أبا عبد الله المؤمنون ، وهم الذين تنهاهم عن الجدل وجماعة  
منهم فى الحبس ، فقال : أحضروهم فلما حضروا قال : اتقولون فى هذه  
المسألة : فقال ضبى من بينهم : هذا السؤال محال لان المخلوق لا يكون  
الا محدثا والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال أن يقال يقدر أن يخلق  
مثله أو لا يقدر كما استحال أن يقال : يقدر أن يكون جاهلا أو عاجزا ،  
قال الرشيد : وجهوا بهذا الصبى الى السند حتى يناظرهم فقبل له : أنه  
لا يؤمن أن يسأله عن غيرها فيجب أن توجه اليهم عالما يبين المناظره فى  
كل العلوم فقال الرشيد : فمن ، فوقع اختيارهم على معمر فأرسله الرشيد  
سماه فى الطريق فقتله طبقات المعتزلة القاضى عبد الجبار ص ٢٦٦ - ٢٦٧  
فخاف السمنى أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل فدمس اليه من  
نشرة فؤاد سعيد

تدقيق في العبارات وغوص في المعاني ، وحينما يختلف اقطاب فرقة واحدة اختلاف النظام مع استاذة العلاف فان الامر يقتضى تدقيقا في العبارات ، وربما كانت قيمة معمر ومكانته بين المعتزلة أنه كان أكثر تدقيقا من صاحبيه ، وليس التدقيق مجرد تعديل أو تصحيح وإنما من ذلك التدقيق انبثقت آراء جديدة لم يذهب اليها العلاف والنظام ، وإذا كان تدقيق النظام قد جر عليه تشنيعات وافتراءات فكذلك الامر بصدد معمر ، يستهل الشهر ستانى الحديث عنه بهذه العبارة : من أعظم القدرية فريه في تدقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى والتكفير والتضليل على ذلك .

#### ١ — الالهيات :

انكر ان يوصف الله بأنه قديم مع وصفه له بأنه موجود أزلى لان وصفه بالقدم يفيد التقدم الزمانى ووجود البارى ليس بزمانى (١)

ان وصف البارى بالقدم قد يفيد انه قبل المحدثات أو انه يتقدمها زمانيا وليس ذلك بتعبير دقيق فى حق من لا يسرى عليه زمان

كذلك نسب اليه الشهر ستانى أنه قال : انه محال أن يعلم الله نفسه ★ ، وقد نسب اليه ابن الرواندى القول : ان من زعم أن الله يعلم نفسه فقد اخطأ لان نفسه ليست غيره

ان عبارة : يعلم الله نفسه قد تفيد ثنائية بين العالم والمعلوم الامر الذى يثير شبهة حول وحدانية الذات اذ العلم صفة ذات ، ولذا يسرد الخياط على ابن الرواندى بقوله : كيف تكون حكايته مع معمر صحيحة ،

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ س ٩٨ لفظ الغديم لغة معناه العتيق واصطلاحا مالا أول له .

✳ عبارات معمر على هذا النحو تثير لاول وهلة الاستنكار مما دعا الخصوم الى تكفيره ولكن التعمق فيها يتضح أنه يهدف الى دقة التعبير أو أن يزيل الالتباس الذى قد يؤدى الى التشبيه .



ان الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره (١) .  
واذا كان الله لا يعلم ذاته على نحو يفيد اختلاف المعلوم كذلك لا يقال  
انه يعلم غيره على نحو يفيد أن علمه حاصل من الحوادث المعلومات ،  
فالعلم الالهي سابق على المعلومات المحدثات من جهة ولا يتغير بتغير  
المحدثات من جهة أخرى .

مكنا أراد معمر أن يزيل عن العقول شبهة أن تتصور العلم الالهي  
على نحو العلم الانساني الحادث المتغير ، يقول ابن عباد عن معمر : لا  
يقال على الله : يعلم نفسه لانه يؤدي الى تمايز بين العالم والمعلوم ، ولا يعلم  
غيره لانه يؤدي الى كون علمه من غيره يحصل .

## ٢ - نظرية المعاني :

أهم نظرية لمعمر بها اشتهر واليه تنسب ، نقطة البدء في النظرية  
نظرة المعتزلة السابقين عليه والمعاصرين له - خصوصا العلاف والنظام -  
ذات الله وصفاته ، تلك النظرة التي لم تضع تمييزات واضحة بين  
مفاهيم صفات الذات من علم وقدرة وحياة ، كانت تحدوهم في ذلك  
نظرة ما صدقية تهدف الى التوحيد الخالص لله ، وزاد النظام على ذلك  
حتى كاد يلغى الفوارق الواضحة بين الاشياء في العالم الطبيعي حين  
جعل الاعراض أجساما ، ولم يجعل هناك من عرض الا الحركة ، هل  
الوحدانية الخالصة لله تقتضي الغام الفوارق بين معاني الاشياء ؟  
ذلك ما ارتآه النظام ، وكان لابد من رد فعل في إطار الاعتزال ، وجاء  
رد الفعل من معمر بن عباد السلمي ، لا معارضة للنظام وتأكيدا للجانب  
المفهومي في صفات الله ومعاني الاشياء فحسب وانها نصره للتوحيد  
وعناية به كباقي الخياط (٢) ، وهذه النصوص الثلاثة تثبت تأكيد  
معمر للجانب المفهومي أو بالاحرى جانب المعاني في الالفاظ .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٣ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٩ .

١ - فى افتراق الحركة عن السكون : جسمان ساكنان أحدهما يلى الآخر ، أحدهما قد تحرك دون الآخر فلا بد من معنى من أجله تحرك دون صاحبه ، والا لم يكن بالتحرك أولى من الآخر ، لابد من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى أحدهما دون الآخر ، فان سئلت عن المعنى : لم كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه قلت للمعنى آخر وهكذا ، يستفاد من هذا القول ما يأتى :-

أ - أن الحركة تفارق السكون لفظا ومن ثم تغالفها معنى اذ المتحرك غير الساكن .

ب أن المتحرك لابد أن يثير تساؤلا آخر - وفقا لتداعى المعانى - عن علة حركته ، وان تكون علة شيئا آخر يسمى المحرك ، والمتحرك والمحرك يفترقان لفظا كما يتمايزان «معنى» .

ج - أن هذا معارض لرأى النظام فى أن الحركات كلها جنس واحد .

٢ - فى الاختلاف بين الألوان وسائر الاعراض : ان السواد اذا افترق عن البياض فذلك لمعنى (السوادية والبياضية) وان اتفقا فلمعنى (اللون) وكذلك القول فى سائر الاعراض :

يستفاد من ذلك معارضة لمن ذهب اليه النظام حين لم يميز بين الاجسام والاعراض الا فى الكثافة واللطافة ، مع أن معنى الجسم يختلف عن معنى العرض ، كما تختلف الاعراض من اللون وطعم وروائح وتختلف الألوان بين ابيض واسود وهكذا ، فالاختلاف بينهما ليس لفظيا ، بل أن كل عرض قام بمحل فانه يقوم به لمعنى ★

---

★ وبذلك يمكن ان تختلف احمرار الورد عن احمرار الدم عن احمرار عرف الديك عن احمرار الغد وذلك كله تبعا لاختلاف المحل .

فى نصرۃ التوحيد : من أجل نصرۃ التوحيد ذهب العلاف الى أن للاجزاء والاجسام كلا وجميعا ، ومن أجل نصرۃ التوحيد ذهب للنظام الى قدرة الله على العلم باجزاء لامتناهيه ، ومن أجل نصرۃ التوحيد ذهب معمر الى القول بنظرية المعانى على النحو الآتى —

١. — قوله ان صفات الله معان وبذلك وضع تمييزا حاسما بين القدرة وبين العلم وبين الحياة وان لم يتبين موقف الصفاتيه ، لم يقدم معمر تفسيراً للاختلاف وانما ترك الامر لابی هاشم فى نظرية الاحوال ، وانما وصف الله بالعالم لذاته ، بينما ان وصف زيد بذلك فلمعنى ، وبذلك يصبح من مفهوم المعنى لفظ العلة .

ب — عبارة مبتورة للاشعرى : وليس لهذا المعنى كل ولا جميع (١) ، عبارة أخرى محرفة لابن الراوندى كعادته : كان يزعم — أى معمر — انه ليس يقع فعل فى العالم الا ومعه ألف ألف فعل ومالا يتناهى من الافعال ، ومحال عنده فى قدرة الله وفى قدرة غيره أن يفعل فعلا واحدا فى وقت واحد او مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل واحدا فى وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الافعال (٢) .

من ذلك وفى ضوء من سبقه من المعتزله يمكن أن يستنتج ما يأتى:—

أ — كان العلاف قد ذهب الى تنهى التجزئه بالفعل — أى فى عالم الواقع — بينما ذهب النظام الى عدم التنهى فى التصور أو الوهم ، أو بالاحرى نظر العلاف الى مقدرات الله — وهى متناهية — ونظر النظام الى قدرة الله — وهى غير متناهية ، ما هو واقعى فهو محصور محدود وما هو متصور فهو غير محدود ، ولما كانت المعانى اعتبارات ذهنية فهى غير محصورة وانه لا كل لها ولا جميع .

ب — كل فعل يقع فى العالم يقع معه ألف ألف فعل ، عبارة محرفة لابن الراوندى ربما يوضحها قول ابن حزم واوجب وجسود

---

(١) الاشعرى : مقالات الاملايين ج ٢ س ٢٧ ٢

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٤ — ٥٦

أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددها ، نخلص من ذلك الى ما يلي .

أ - عدم تناهي قدرة الله مع تناهي مقدوراته .

ب - كان معمر قد فرق بين الذوات على أسس اختلافها في المعاني ثم فرق بين الانواع على أسس اختلافها في المعاني - تختلف في الفصل وان اتفقت في الجنس - فان لاحظنا ادراج الذوات أو الافراد تحت النوع فان مايتدرج تحت الكل محصور فعلا غير متناه عقلا ، فان وقع من الله فعل فانه يمكن تصور ان يقع منه مالا يتناهى من الافعال على مثاله .

هكذا أكد معمر جانب المفهوم أو بالاحرى «المعنى» في الاشياء والصفات من جهة ونصر التوحيد في بيان صلة قدرة الله بمقدوراته ، غير أن مشكلة صلة الصفات بالذات ستظل قائمة لا يحسمها رأى معمر الى أن يأتى أبو هاشم الجبائى في نظرية احوال .

## الفصل الخامس

مدرسة بغداد

دور الاعتزال المتشيع

طابعها :

كانت البصرة مركز الاعتزال وقد أنجبت أفذاذ المعتزلة وفطاحل رجالها من أمثال واصل والعلاف والنظام ، وحتى بعد أن تأسس فرع للاعتزال في بغداد لم يخفت دور البصرة بل يمكن القول ان بغداد لم تتقدم عليها .

ولا يمكن أن يعد فرع بغداد انشقاقا ، حقيقة كانت هناك محاورات ومناقشات حامية بين الاصل والفرع ، ولكن بقليل من التمعن يتبين أن شقة الخلاف بينهما لم تكن أوسع مما بين البصريين انفسهم — كما كان بين العلاف والنظام مثلا — ، ومن ناحية أخرى لقد صاغ البصريون الأصول الخمسة — التي بدونها مجتمعة لا يكون المرء معتزليا — وقد التزم بها البغداديون \*.

وإذا كان هناك طابع عام ميز فرع بغداد فإنه يمكن تحديده في قضيتين :

**الأولى : الميل الى التشيع :** إذا كان واصل بن عطاء قد تتلمذ حقا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية فان اثرا من آثار التشيع لم يظهر عليه ، ولا تعبر آراؤه عن ذلك ، حقيقة لقد نسب اليه أنه فضل عليا على غيره من الخلفاء (١) ، ولكنه أجاز الخطأ على علي في حروبه زمن خلافته .

---

\* لا يحول هذا الالتزام دون اختلاف في التفاصيل  
(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧



فذلك قد نسبت الى النظام آراء تتسق مع عقائد الشيعة كنقد القياس والاجماع واعتبار الحجة في قول امام معصوم ، ومع ذلك لم يكن قلبا أو عاطفة مع الشيعة ، فقد انتقد بعض أحكام على بن أبى طالب بمثل ما انتقد بعض الصحابة \*

هكذا يمكن القول لم يكن معتزلة البصرة حتى القرن الثالث الهجرى على وفاق مع الشيعة ، بل ربما كانوا على خصومة شديدة معهم ، واختلاف في الأصول : بين تنزية المعتزلة وتشبيهه متكلمي الشيعة الإمامية من أمثال هشام بن الحكم .

ومع ان الشيعة الزيدية قد بدت منذ نشأتها متسقة مع المعتزلة حتى وصفهم الشهرستاني بأنهم يرون رأى المعتزلة في الأصول ويحذون حذوهم ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت (١) ، ومع أنه قد نسب الى واصل بن عطاء وعبدرو بن عبيد وآخرين من المعتزلة أنهم رشحوا محمد النفس الزكية — من أئمة الزيدية — للخلافة بعد مصرع الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (٢) ، فان مسار الاعتزال البصرى حتى في الجانب السياسى كان مستقلا عن التشيع الزيدى ، فمن الثابت أن معتزلة البصرة قد أيدوا الخليفة الأموى يزيد ابن الوليد (١٢٦هـ) ضد ابن عمه الوليد (١٢٦+هـ) وأنهم ناصرُوا يزيدا حتى أصبح خليفة (١) ولم يثبت رضى

---

\* ان فسر انتقاد النظام لابن مسعود وأبى هريره بأنه ميل الى التشيع أو تأثر بالشيعة فكيف يمكن تفسير انتقاده لعلى بن أبى طالب ؟ لقد صدر انتقاده عن نزعة عقلية متطرفة لا عن ميل الى فرقة معينة (١) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران : الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٢ ، وهو يعنى أئمة أهل البيت من غير الزيدية اذ اختلف زيد بن على زين العابدين مع أخيه محمد الباقر حين لامه الأخير لأنه يأخذ العلم ممن يجوز الخطأ — يقصد واصل بن عطاء — على جده (على بن أبى طالب)

(٢) المظفرى : الامام الصادق ج ١ ص ٢٣٢

ائمة الزيدية فضلا عن تأييدهم لاحد من الخلفاء الأمويين منذ هشام، كذلك ساءت الصلة بين مؤسس الدولة العباسية وبين الزيدية الى حد الحرب وقتل ائمة الزيدية - محمد النفس الزكية وأخوه ابراهيم - ولم تتأثر صلة ائمة الاعتزال - واصل بن عطاء بن عبيد - بأبي جعفر المنصور .

أريد أن استخلص من ذلك الى أن التأثير والتأثير بين معتزلة البصرة والزيدية لم يكن متبادلا ، لقد أخذت الزيدية عن معتزلة البصرة أصولا كلامية ، ولم يستجب هؤلاء لمواقف الزيدية السياسية الى أن تأسس الفرع البغدادي للاعتزال .

ويفسر هذا الميل الى التشيع لدى معتزلة بغداد بتأثير النزعة الاقلية على فكر الفرعين ، كانت الكوفة - وفيها نشأ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد - شيعية غلب عليها بل سادها التشيع مقتصدا وغائيا ، وكان بين الكوفة والبصرة صراع فكري انعكس على كثير من مظاهر الفكر الاسلامي - حتى أصبحت مدرسة الكوفة ذات طابع متبايز بل متباين عن مدرسة البصرة لا في علم الكلام او مواقف كل من الصحابة فحسب بل حتى علم الفحو \* ، فحين تشييعت الكوفة اتهمت البصرة بالعثمانية ، حقيقة لم يكن معتزلة البصرة «عثمانيين» ولكنهم على الأقل لم يستجيبوا للتشيع ، حتى في صورته الزيدية المعتدلة ، ولم يكن ذلك منهم انسجاما مع موقف أهل السنة ، فذلك ما لم يكن يعنى معتزلة البصرة او يقصدونه .

وما أن نشأت مدرسة بغداد ذات المنبت «الكوفي» حتى تسلسل التشيع الى الاعتزال حتى أطلق على معتزلة بغداد «متشيعه المعتزلة» تمييزا لهم عن معتزلة البصرة (٢) ، لقد فضلوا عليا على أبي بكر

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة فؤاد سيد ص ١١٧

\* الخلاف بين البصريين والكوفيين لابن الانباري ، نحو البصريين قياس عقلى ونحو الكوفيين سماعي

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد ص ٩٧، ٩٩

وأدانوا أصحاب الجمل وتبرأوا من معاوية وعمر بن العاص وخاضوا في مبحث الإمامة ولم يكن قد تصدى له البصريون . ومع ذلك فقد ظل الاعتزال بفضل نزعتة العقلية محصنا ضد « غيبيات » التشيع الإمامي كالاعتقاد بالوصية والنور الإلهي في أصلاب الأئمة والبداء والرجعة ومعرفة الأئمة للغيب ، ومن ثم كان تشيع معتزلة بغداد بحق مقتصدا معتدلا .

لقد جر عليهم تشيعهم ماجر على الشيعة من اضطهاد من هارون الرشيد وابنه الأمين ، فحبس بشر بن المعتز ليلته إلى « الرفض » ولكن الأمر قد تبدل تماما بالنسبة لمعتزلة بغداد زمن المأمون والمعتصم والواثق .

الثانية : خلق القرآن : لايعنى ذلك أن معتزلة البصرة لم يكونوا يرون رأى معتزلة بغداد : أن القرآن مخلوق — أو أنه محدث — ، ولكن معتزلة بغداد قد لعبوا الدور الأكبر في استعداد الدولة على المخالفين واعتبار مجرد مسألة كلامية أصلا من أصول العقيدة تفرض على الناس فرضا إلى حد أن بلغت الأمور ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي باسم « المحنة » وإذا كان الإمام أحمد بن حنبل واتباعه قد تعرضوا للحبس والتعذيب من جانب السلطة بسبب موقف معتزلة بغداد ، وعلى الأخص أحمد بن أبي دؤاد وثامه بن الأثرس ، فإن هذا الموقف — استعداد إحدى الفرق الكلامية للدولة على المخالفين — قد دفع ثمنه المعتزلة غاليا — وربما لازالوا يدفعونه — لقد حدد مصيرهم ونهايتهم وما لحقهم من سوء المقالة .

وهكذا فإن مسار الاعتزال ومصيره \* قد تعلقا بآراء البغداديين

---

\* كان تشيع معتزلة بغداد — مع اضطهاد الدولة آنذاك لهم — سببا في احتضان الشيعة — زيدية وإمامية — للاعتزال ومن ثم حمايته من الانتثار بعد أن تألبت عليهم الدولة — زمن السلاجقة — من جهة والأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى ، وعلى العكس تماما لم ينفعهم ميلهم إلى الدولة ومناصرة الخليفة لآرائهم بصدد « خلق القرآن » إذ اخفقوا تماما أن يفرضوها عقيدة على الناس ، وهكذا التاريخ : تخلد الأفكار

ومواقفهم مع أن البصريين كانوا أعرق فكريا وأعظم رجالا ، لقد بقي لنا الاعتزال «فكرا» بسبب تشيع معتزلة بغداد ، واندثر الاعتزال فرقة منذ القرن الخامس بسبب موقف معتزلة بغداد من «خلق القرآن» \*

### طبقاتها : . .

الطبقة الاولى : أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي مؤسس فرع بغداد .

والقيم والمبادئ وان عارضتها الدولة وعرضت أصحابها لصنوف الاضطهاد ، بينما تخفق ان فرضت على الناس من «فوق» ومصرها حتما الزوال والاندثار فالفكر كالزرع لا ينبت من أعلى !

\* في تفاصيل مشكلة «خلق القرآن» راجع ما اثبتناه في الفصل الخاص عن «كلام الله» تحت أصل «التوحيد» من أصول المعتزلة ، هذا وقد صعد معتزلة بغداد القول بخلق القرآن الى أن جعلوها أهم المسائل الكلامية مع أنها لاتفوق في أهميتها مسألة «تنزيه الله» مثلا ، ولقد تولى كل من ثمامة بن الأشرس واحمد بن أبي دؤاد مهمة فرضها على الناس (رسوياً) باستعداد الدولة على المخالفين وتولى أبو موسى المردار والجعفران مهمة فرضها على الناس (كلاءياً) مندفعين في ذلك الى حد تكثير (المخالف والممتنع) عن القول بخلق القرآن ولم يكن كذلك موقف معتزلة البصرة . راجع القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٣٣١ ، هذا وقد أقصى المأمون عن عمله كل فقيه لايقرب بأن القرآن مخلوق ذلك أنه في رأيه : لاتوحيد لمن لايقرب بأن القرآن مخلوق ، بل أرسل الى ولاته أن يستتاب كل من ينكر القول بخلق القرآن فان تاب أخلى سبيله وان دافع القول بخلق القرآن بكفره والحاده فاضرب عنقه وأبعث الى أمير المؤمنين برأسه (تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٧١ وأبو الفداء : المختصر في تاريخ البشر ج ٢ ص ٣٠ وقد ظل الأمر كذلك بعد موت المأمون (ت ٢١٨ هـ) في عهد أخيه المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) ثم الواثق (٢٢٢ هـ) الذي اندفع في الأمر الى حد اعدام المخالفين صلبا وعلناً ، ومن ثم يمكن تصور ردود الفعل العنيفة ضد المعتزلة منذ عهد الخليفة المتوكل الذي أراد ان يستميل أهل السنة الى جانبه في خصومته اللدودة للشيعة جاعلاً المعتزلة كبش الفداء

\*\* نكتفي بذكر أهم رجالهم

الطبقة الثانية : شابة بن الأثرس أبو معن النمرى — عيسى بن صبيح  
الملقب بابى موسى المردار — جعفر بن حرب الهمداني — جعفر بن مبشر  
الثقفي — محمد ابن عبد الله الملقب بابى جعفر الأسكافي — أحمد بن أبى  
دؤاد الملقب بابى عبد الله الثااضي — عيسى ابن الهيثم الصوفى .  
الطبقة الثالثة : بشر القلانسي — عبد الله بن محمد الناشيء الملقب بابى  
العباس الناشيء وقد كان شاعرا ومنطقيا .

الطبقة الرابعة : أحمد بن الحسين البغدادي — أبو الحسين الخياط —  
أبو القاسم الكعبي — أبو عبد الله الواسطي .

لم تجد فيمن لحقهم من له اسهام يذكر في الاعتزال ، وان كان  
لبعضهم شهرة في غير ميدان الكلام كأبى الحسن الرماني (ت ٣٨٤هـ) اذ  
كانت شهرته في اللغة واعجاز القرآن ، كما كان البعض الآخر محسوبا  
على الشيعة أكثر منه على الاعتزال كاسماعيل بن نوبخت (ت ٣١١هـ) وكأبن  
النديم (٣٩٠هـ) صاحب الفهرست .



## ١ - بشر بن المعتز (ت ٢١٠)

### تكوينه الفكري :

عوامل ثلاثة تحدد فكر بشر بن المعتز :

١ - نشأته في الكوفة : وهي بيئة شيعية تدين بموالاة علي وقد طُبعت بذلك معظم مفكراتها .

٢ - تتلمذه على أئمة الاعتزال : قصد البصرة وفيها على أبي عثمان الزعفراني وبشر بن سعيد صاحب واصل بن عطاء وكذلك معمر بن عباد السلمي وربها اكتسب من الأخير دقته في مسائل الكلام إذ أن بعض المسائل التي خالف فيها البصريون إنما كان تدقيقاً لفظياً منه .

٣ - مقدرته في الشعر والخطابة : كان بشر من أكبر شعراء

---

\* أبو سهل بشر بن المعتز الهاللي نسبة إلى قبيلة هلال نشأ وتربى في الكوفة ومن بيئتها تأثر بالتشيع ، ثم انتقل إلى بغداد حيث عمل نخاساً (تاجر رقيق) ثم تركها إلى البصرة حيث تتلمذ على أئمة الاعتزال من تلايد واصل كابي عثمان الزعفراني وبشر بن سعيد ومعمر بن عباد السلمي ثم عاد إلى بغداد حيث أسس فيها فرع الاعتزال واجتمع له التلاميذ من أمثال ثمانية بن الأثرس وأبي موسى المردار وأحمد بن أبي دؤاد وبشر القلانسي ، كان شاعراً مبرزاً وقد حبس لتشيعه في عهد الرشيد وقد أنشد في الحبس يقول : لسنا من الرافضة للغلاة ... ولا من المرجئة الجناه

لامفرطين بل نرى الصديقاً مقبداً والمرضى الفاروقاً  
نبراً من عمرو ومن معاوية ومن بغاة الزمان غاليه  
فأخرج عنه الرشيد وكان يعظ ويقص القصص الديني في المساجد .  
وليتبين فرع بغداد عن البصرة ألف في الرد على المعتزلة البصريين : في الرد على أبي الهذيل - في مسألة تنهاى الحركات لأهل الخلد ، وعلى النظام في مسألة أن لأفعال للإنسان إلا الحركة في نفسه حيث يرى ابن المعتز أن المتولدات فعل للإنسان ، وعلى الأصم في مسألة الإمامة واجبة - مقترباً في ذلك من الخوارج .

العصر وقد وصفه الجاحظ بأنه شاعر مفلق واليه تنسب أرجوزة من أربعين ألف بيت رد فيه على جميع المخالفين من معتزلى البصرة والمرجئه والخوارج ولشيعنة والفلاسفة والذهرية وأصحاب التناسخ ، بل أنه تطرق الى وصف الحيوان والحشرات ومنه استناد الجاحظ فى كتابه الحيوان (١) .

أما فى البلاغة فإنه أول من صنف فى الأصول التى يقوم عليها علم البلاغة .

وقد انعكس هذا التكوين الفكرى على مؤلفاته ، فالى جانب كتبه الجدلية فى الرد على مخالفيه سراء من المعتزلة أو من أصحاب الفرق أو الديانات الأخرى فقد ألف على منهج المعتزلة الكتب الآتية :

التوحيد — اثبات النبوة — اجتهاد الراى — فى متشابه القرآن — كتاب حدوث الأشياء وتتضح النزعة الشيعية فى كتابه : قتال على وطلحة .  
أما مصنماته اللغوية فله كتاب :

---

ولبشر بن المعتز مؤلفات فى الرد على أصحاب الديانات الأخرى كالنصارى والذهرية والقائلين بالتناسخ وقد وصفه صاحب طبقات المعتزلة بأنه كان زاهدا عابدا داعيا الى الله ص ٢٦٥ نشرة فؤاد سيد التونسيه  
العسقلانى : لسان الميزان ج ٢ ص ٣٣ والجاحظ : الحيوان ج ٦ ص ٢٨٤ ومابعدها

(١) وابشر بن المعتز مؤلفات فى الرد على فرق اسلامية أخرى : على المرجئه من أمثال أبى شعر الحنفى وأبى خلد ومحمد بن شبيب ، وعلى المجبره من أمثال ضرار بن عمرو وحفص الفرد — وقد كانا من المعتزلة ثم انشقا لقولهما بالنجبر ، وعلى الخوارج دفاعا عن على ابن أبى طالب ثم على الشيعة (الرافضة) مستنكرا آراءهم الغيبية فى الوصية وغيرها وله مؤلف فى الرد على أبى عيسى الوراق وهو كان الرواسدى كابن معتزليا ثم تشيع مهاجبا المعتزلة .

الرد على النحويين — صديفته البلاغية — فضلا عن قصائده وأشعاره .

### آراؤه الكلامية :

ليس لبشر بن المعتز مذهب متكامل في موضوعات علم الكلام ، وإنما جاءت آراؤه — كما سبقت الإشارة — على سبيل التدقيق فضلا عن انتقادات لكل من العلاف والنظام في بعض المسائل كالحركة والتولد .

ولا نكاد نجد له آراء متميزة إلا بصدد الموضوعات الآتية :

١ — **اللفظ الالهي** : أوجب البصريون اللطف على الله ، كما ذهبوا إلى أن الله لم يمنع عن عباده شيئا من اللطف الذي كانوا عنده يؤمنون دون الجاء .

أما بشر فقد ذهب إلى أنه لا يجب على الله اللطف أصلا ، لأنه لو كان واجبا عليه تعالى لما وجد في العالم عاص ، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن لا يؤمن لأن أيانا يستحق به الثواب الدائم في جنات النعيم (١) .

ولما كان تعبير بشر أشد تعظيما لله من حيث أن شيئا ما لا يجب على الله فإن الخلاف بينه وبين البصريين حول مدى قدرة الله على الألفاف ، إذ بينما أطلقها هو حددها البصريون بعدم الجاء ، ولكن رأى بشر لا يستقيم لأن في إطلاق قدرة الله على اللطف إكراها للإنسان على الإيمان ، ولكن بشر جعل إيمان الإنسان مع ذلك طوعا ، إذن فلم منعه الله عن عباده إذا كانوا عند هذا اللطف يؤمنون طوعا أيانا يستحقون به الثواب؟ لقد كان البصريون أكثر اتساقا في توفيتهم بين اللطف الالهي وحرية إرادة الإنسان .

### ٢ — **التولد** : يطلق لفظ التولد بمعنىين :

١ — الفعل غير المباشر المتولد عن فعلنا كالألم المتولد عن الضرب ، فالضرب فعل الضارب ولكن ماذا عن الألم الناتج عنه ؟ ذهب بعض

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى (اللطف) ج ١٣ ص ٥١٤

ابصريين الى انه فعل الله بايجاب خلقه للاشياء ، أما بشر فقد ذهب الى أن كل ماتولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا كذهاب الحجر عند دفعه والالم المتولد عن الضرب ، بل ذهب الى أن الانسان فاعل الاعراض المتولدة عن فعله كالالوان والطعم والروائح لا بمعنى أنه خالق لها وانما بمعنى قدرة الانسان على فعلها .

ب — الفعل الخطأ او على حد تعبير الاسكافي تهيأ وقوعه على الخطا دون القصد اليه والارادة له (١) اذ هو قد نشأ عن فعلنا ولكنه خرج عن مرادنا ومن ثم لا يمكننا تركه او استدراكه ، وقد ذهب بشر وثبامه الى أن فعل الانسان يقتضى الارادة وحيث لا ارادة في الفعل المتولد فهو ليس فعله ، وانها ينسب الى الانسان على سبيل المجاز وان كان في الحقيقة فعل لله تعالى (٢) .

### ٣ — الاخرويات :

اجمعت المعتزلة على أن الله لا يؤلم الأطفال يوم القيامة ولا يعذبهم ، اتساعا مع موقفهم من التكليف فلا حساب ولا عقاب ، وقد أثار عليهم الخصوم : هل يقدر الله على أن يعذب الأطفال ؟ ذهب النظام الى أن الله لا يوصف بالقدره على الظلم ، أما بشر فقد ذهب الى قدرة الله تعالى على ايلام الأطفال وتعذيبهم ، ولكن اذا كان الله قادرا على ذلك فهل يفعل ؟ يجيب بشر : انه يفعله بشرط أن يبلغ الطفل ! \* ، وقد نقل الخياط مناظرة بشر على النحو الآتى :

بشر : يقدر الله أن يعذب الطفل ، فتبيل له : فلو عذبه ؟ قال لو عذبه لما عذبه الا وهو بالغ ، فهو عادل معه (٣)

---

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١  
(٢) الأشعري : السابق ص ٨٣ راجع ما ذكرناه عن التولد لدى العلاف

\* اجابة فيها طرافة يبدو كأنه خالف الموقف المعتزلى في الظاهر بينما لم يختلف معهم الا في التعبير اللفظي  
(٣) الخياط : الانتصار ص ٦٥

#### ٤ — الولاية والعداوة :

يختلف مفهوم الولاية لدى المعتزلة عنه لدى الصوفية ، فولاية الله للصالحين من عباده انما هي اجتناب منه سبحانه لخاصة عباده ومن ثم فهي لدى اغلب الصوفية تسبق اجتهاد العبد ، وفي ذلك سألت رابعة العدوية : انى أكثرت من الذنوب فهل لو تبت يتوب على ؟ فأجابت : بل لو تاب عليك لتبت .

ولكن هذا الموقف يثير مشكلة الجبر ، ومن ثم جعل المعتزلة للولاية مفهومًا آخر غير الاجتناب أو التوفيق ، وانما هي رضى الله كما أن العداوة تعبير عن غضب الله ، ومن ثم فكلاهما لاحق على الفعل الانساني من ايمان أو كفر ، حسن أو قبح ، فالله يتولى المؤمنين لايمانهم ويحجب الطافه عن الكافرين لكفرهم ، فالولاية أو العداوة انما تكون بعد الايمان أو الكفر بحال أو بوقت أى أنه يوالىهم أو يعادىهم فى أول أحوال ايمانهم أو كفرهم .

أما لدى بشر فلما كانت الولاية أو العداوة مثوبة من الله أو عقوبة فانه يوالى أو يعادى فى الحال الثانية من ايمانهم أو كفرهم (١) وبشر بن المعتز قد سلب الولاية معنى التوفيق أو الهداية ، لأن التوفيق لابد أن يصاحب الفعل ، وقصر معنى الهداية أو العداوة على المثوبة أو العقوبة وجعلها نتيجتين لأفعال الانسان .

هكذا لانجد فى آراء بشر ما يرفعه الى مصاف كبار المعتزلة من أمثال العلاف والنظام ، اذ لم يقدم الا آراء جزئية فى موضوعات كان البصريون أول من خاضوا فيها وقدموا مذاهب متكاملة .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٧٠٢



ب — أبو الحسين الخياط (ت ٢٩٠هـ)

وصفه ابن المرتضى بأنه كان حاذقا في معرفة مذاهب المتكلمين (١)،

\* أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ، قيل أنه من أصحاب جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ) ولكن التاريخ بذلك لا يستقيم إذ بينهما أكثر من نصف قرن والأصح أنه أخذ الاعتزال عن أبي جالد أحمد بن الحسين البغدادي وكان هذا تلميذا لكل من أبي موسى المردار والجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب)، ترجع شهرته إلى كتابه (الانتصار) الأثر الوحيد الذي بقى لنا من تراث المعتزلة حتى الخمسينات من هذا القرن حين اكتشفت في أقبية اليمن مؤلفات القاضي عبد الجبار وأهمها كتاب المغنى ، وقد حقق كتاب الانتصار المستشرق السويدي الدكتور نيبيرج وظهرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥ بالقاهرة فأحدث تغييرا جذريا في أفكارنا من المعتزلة ، الكتاب رد على ابن الرواندي الذي كان معتزليا ثم خرج عليهم وتشيع ثم الحد ، وكان الأخير قد ألف كتاب «فضيحة المعتزلة» بعد أن ألف الجاحظ كتاب «فضيلة المعتزلة» ، معظم خصوم المعتزلة من الأشاعرة من أمثال البغدادي قد استندوا فيما كتبوه على ابن الرواندي وكتابه فضيحة المعتزلة ، وفي ذلك تشويه ومسوخ لأراء المعتزلة وأقوالهم ، وظلت هذه الصورة المسوخة الزائفة عن المعتزلة في أذهان الناس بعامة والباحثين بخاصة إلى أن ظهر كتاب الانتصار ، قيمه الكتاب أنه يذكر العبارة المسوخة لابن الرواندي عن أحد رجال المعتزلة ثم يصححها ويذكر حقيقتها ويتتبع أقوال ابن الرواندي عن المعتزلة عبارة عبارة الأمر الذي أفصح عن حقيقة أرائهم فتضاءلت بذلك قيمة آراء البغدادي وغيره من الأشاعرة عن المعتزلة بعد أن كانت المصدر الوحيد لمعلوماتنا عنهم ، كذلك أظهر فضل المعتزلة في الدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى وانتصارهم للإسلام وحسن بسلاتهم في الدفاع عنه ، ولا زال للكتاب قيمته كوثيقة من معتزلي عن الاعتزال حتى بعد ظهور كتب أخرى لمؤلفين من المعتزلة أنفسهم أو من أنصارهم من الزيدية .

(١) ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة ص ٨٥

ولكن كتابه الانتصار والرد على ابن الرواندى الملحد «شهادة أدل وأصدق على ذلك ، فضلا عن أنه ليس الكتاب الوحيد الذى ألفه للرد على ابن الرواندى الذى أساء الى فكر المعتزلة اساءة بالغة اذ أصبح مرجع كتاب الاشاعرة فيما كتبوه عن المعتزلة .

**آراؤه الكلامية:**

١ - الصفات عين الذات : صفات الله عين ذاته ، أى أن الله عالم وعمله ذاته ، قادر وقدرته ذاته ، حى وحياته ذاته ، وقد شرح كل من العلاف والنظام مدلول هذه القضية ، ولكن الخياط قد برهن عليها على النحو الآتى : لو كان الله عالما بعلم زائد فلما أن يكون علمه قديما أو محدثا ، فان كان قديما لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين : الذات وصفة العلم وذلك يبطل التوحيد وان كان العلم محدثا وزائدا عن ذاته فلا يخلو من وجوه ثلاثة :

أ - أن يكون الله قد أحدثه فى نفسه

ب - أن يكون قد أحدثه فى غيره

ج - أن يكون قد أحدثه فى محل

(أ) ولا يمكن أن يكون قد أحدثه فى نفسه والا أصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث .

(ب) فان أحدث العلم فى غيره كان متصفا به دونه كما أن ما حصل به اللون فهو المتأون به دون غيره ، وما حل به الحركة فهو المتحرك بها دون غيره ، فمحال أن يتصف الغير بالعلم دون الله سبحانه .

(ج) ولا يعقل أن يحدث العلم لافى محل

فلا يبقى الا حال واحد      ان الله عالم بذاته (١)

## ٢ — هل يموت المقتول بأجله ؟

**الأجال \* مكتوبة على الناس لأرادة لهم فيها ، ولكن ماذا عن المقتول ؟ هل يموت عند انتهاء أجله ؟ اذن تنتفى بذلك أو على الأقل تخفف مسئولية القاتل ؟ ؟ حيث أنه في جريمته مجبر ، واذا لم يكن مجبرا وكان المقتول يموت عند انتهاء أجله فهل يعنى ذلك أنه كان يموت لو لم يقتل ؟ ذهب العلاف الى أن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت ، وقد خالفه في ذلك معتزلة بغداد \* \* — تقريراً لحرية الارادة ومسئولية القاتل المطلقة عن القتل — فذهبوا واخصهم الخياط الى أنه لو لم يقتل لعاش ، وقد استدل على ذلك بأن الظالم قد يقتل في الوقت الواحد في المكان الواحد الألوف الكثيرة من الناس مع تفاوت أعمارهم فكيف يعد ذلك بقضاء من الله وقدر في مكان واحد وزمان واحد (٢) .**

(١) الخياط : الانتصار ص ١١١ — ١١٢ نشره ينبرج عام ١٩٢٥

**\* تعريف الأجل : الوقت الذي في معلوم الله أن الانسان يموت فيه أو يقتل (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٥)**

**\* \* فرق معتزلة بغداد بين أجلين : أجل مقدر عنده يموت الانسان بتقدير الله وأجل مسمى عنده يقتل القتييل ولو لم يقتل لعاش الى أجل مسمى ، وذلك يسأل عنه الانسان قاتلا أو منتحراً**

(٢) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٦٦ وانظر أيضا المغني للقاضي عبد الجبار : الأسعار — الأرزاق — الأجال ، نشارك الأمثال العامة في عرض رأيها في هذه المشكلة : لو صبر القاتل على القتييل كان قتل نفسه !! (بما يعنى أنه كان لابد سيموت) ولكن الطب الشرعى لا يأخذ بذلك اذ يحدد تقرير الطبيب الشرعى عما اذا كان الموت قد وقع نتيجة لقتل أم أنه طبيعى

ولكن الذين ناقشوا هذه المشكلة قد خلطوا بين علم الله الأزلي وبين مسئولية الانسان ، فقد كان في علم الله أنه يموت ولكن لم يكره علم الله القتال على فعله ومن ثم فلا مبرر للقول أنه كان سيعيش خشية ان يكون في ذلك انتقاء لمسئولية القاتل لاسيما في حالات القتل الجماعي من الحكام الظالمين ، ويبدو ان مواجهة الخياط للمجبرة هو الذي حدد له موقفه من الاصرار على أن القتل كان سيعيش لو لم يقتل .

### ٣ — ثبوتية المعلوم ، هل الاسناد أو الأثبات في القضية الحلية يقتضى وجود الموضوع ؟ «

ما من مشكلة كلامية أحاطها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة في غبار المناقشات ، وألزم فيها المعتزلة الزامات أبعد ما تكون عن تصوراتهم كالقول «بثبوتية المعلوم» ، وهي مشكلة تثير لدى دارس الفلسفة شيئا من الاستغراب والانكار اذ لا يجد لها أصلا فلسفيا مع أنها من صميم أبحاث الفلسفة والمنطق وان تسمت باسم آخر .

وأما سبب هذا الغموض فلأن معظم ماورد عن المشكلة كان في كتب الخصوم الذين عملوا في وجهة نظر المعتزلة مسخا وتحريفا الى حد لم يعرف للمشكلة أصل ولا لاثارتها سبب ، مما دعا أحد المستشرقين — ماكيدونالد — الى اتهام المعتزلة المتأخرين بالانشغال بأبحاث عقيمة كشيئية المعلوم (١) ، أما كثير من الباحثين المحدثين الذين تعرضوا للمشكلة فقد وجدوا أنفسهم أمام عبارات غامضة فاتجهوا الى الأصول الأجنبية لاستكمال النقص أو لتوضيح ما غمض ، متلقين في ذلك الزاما ضمنيا من خصوم المعتزلة — القبول بقدم العالم — متمسكين جذور ذلك في نظرية المثل حيننا ونظرية الهيولى والصورة حيننا آخر ، وقد فاتهم أن ذلك يتعارض تماما مع تصور المعتزلة بانفراد الله بالأزلية أو التدم .

هذه نماذج لعرض الخصوم لموضوع «شيئية المعدوم» \* ، يقول  
البغدادي (ت ٤٢٩هـ) : ذهب المعتزلة — عدا الصالحى — الى أن  
المعدوم شيء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار  
الكعبي منهم ، وزعم الجبائي وابنه ابو هاشم أن كل وصف يستحق  
الحادث لنفسه أو لجنسه فان الوصف ثابت لله في حال عدمه ، وزعم  
ان الجوهر كان في حال عدمه جوهرًا وكان العرض في حال عدمه  
عرضًا وكان السواد سوادًا والبياض بياضًا في حال عدمها ، وامتنع  
هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسمًا من حيث ان الجسم عندهم مركب  
وغيه تأليف وطول وعرض وعنى ، وفارق الخياط في هذا الباب جميع  
المعتزلة فزعم ان الجسم في حال عدمه يكون جسمًا ، وقد نقض  
الجبائي على الخياط قوله بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب افردته  
لذلك ، وذكر ان قوله بذلك يؤديه الى القول بعدم الاجسام ، ويعلق  
البغدادي بقوله وهذا الالتزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على  
الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والاعراض كانت في حال العدم  
اعراضًا وجواهرًا ، فاذا قالوا لم تزل اعيانًا وجواهرًا واعراضًا ولم  
يكن حدوثها لمعنى سوى اعيانها فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل وصاروا  
في تحقيق معنى قول الذين قالوا بعدم الجواهر والاعراض (١) ، وقد كرر  
البغدادي نفس القول في كتابه «أصول الدين» ويعلق بقوله : انهم  
يضمرون عدم العالم ولم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدي  
اليه (٢)

---

\* ايسمح لى القارئ بهذا العرض لوجهة نظر الخصوم جوان  
كنت لم انتهج ذلك في سائر الموضوعات ولم استند الى شيء منه —  
ولكن يحق للقارئ أن يطلع على نموذج للتشويه لا لاثارة الغطف على  
المعتزلة بوصفهم مفتري عليهم وانما ليدرك مدى ما عاناه الفكر  
الاسلامى الى مصرفة شيء عن حقيقة آراء المعتزلة ، وما هو بالبنط  
الأسود عبارات صحيحة خرجت من الخصوم كائنها فلتات لسان

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥

(٢) البغدادي : أصول الدين ص ٧١



ويقول الاسفرايينى (٤٧١هـ) : ومما اتفق جميعهم غير الصالحى من فضائحهم قولهم : ان المعدوم شىء حتى قالوا : ان الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون ان هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، واذا وجد لم يزد فى صفاته شىء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد فى حال الوجود على حقائقها المتحققة فى حال العدم وهذا منهم تصريح بقدم العالم (١)

اما الشهر ستانى (٥٤٨هـ) فيبعد ان نسب البعداى الى المعتزلة القول بقدم العالم ضمنا وجعلها الاسفرايينى صراحة كان عليه ان يحدد مصدرها فذهب — الى الشهر ستانى — الى ان المعتزلة قد تأثروا فى هذا القول بأرسطو ، فقد كان المعلم الاول يقول ان كل حادث عن عدم يسبقه امكان الوجود ضرورة ، وامكان الوجود ليس عدما محضا بل هو امر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك الا فى مادة فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقديما زمنيا ، والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه امكان الوجود فى مادة تقديما زمانيا ليس قبلها عدم ، فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا ان المعدوم شىء وعرفوا الشىء بأنه الممكن الوجود (٢) كان لابد من هذه النصوص الغامضة المتويزة أن تستخلص نتائج مختلفة ، تتفاوت فيها اجتهادات الباحثين قريبا أو بعيدا عن الحقيقة \*

---

(١) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٦٠

(٢) الشهر ستانى : نهاية الاقدام ص ٣٣

\* أ — يقول ماكدوناد : ان الشىء سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية وان الله بخلقه له لا يضيف الاصفة واحدة له هى صفة اليجاد فينتقل من معدوم الى موجود وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة

ب — ذهب زهدى جابر الله الى نفس المعنى : لافرق بين الوجود والمعدوم الا في صفة الوجود اذا حدثت كان الشيء موجودا واذا زالت صارت معدوما . . . وأن العالم في القدم كانت له جميع صفات العالم الموجود وأن قدرة الله ليست سوى حالة واحدة هي الاحداث فلم ينعل الله شيئا حين خلق العالم سوى أن أخرجه من العدم الى الوجود ، واذا قصد تعالى أن يفنيه فلن يفعل شيئا سوى أنه يرده الى العدم ، واذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلى كما تقول الفلسفة والله تعالى خالق العالم كما يقول الدين . . . وذلك توفيق منهم بين الدين والفلسفة . . . وأن هذه المحاولات وأمثالها من أهم الاعمال الفكرية التي قام بها المعتزلة وخلفوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها (زهدى جابر الله : المعتزلة ص ٥٩ — ٦٠)

تعليق : ألم يتساءل الباحثان : وماذا تبقى اذا عدم الوجود صفة الوجود ؟ هل يمكن أن تبقى صفات معلقة في العدم دون مقوم ؟ ما معنى عبارة : لافرق بين الوجود وبين المعدوم الا في صفة الوجود اذا لم تكن تحصيل حاصل ؟ ومنذ متى حاول المعتزلة التوفيق بين الدين والفلسفة ؟

جـ البير نصرى : ان الموجودات قديمة وانه في حال خلقها تمر من حال العدم الى حال الوجود وهذا هو المعنى المقصود : خلق الله الأشياء من العدم !! معذرة يذكرني هذا التفسير بأويل متنبىء لأداة النفى (لا) في قول الرسول : لا نبى بعدى ، بقوله وأنا اسمى (لا) ، ان المعدوم مادة أولى ليست لها أى صورة وانما تتخصص وتتنوع بالوجود ، وهذا قول مأخوذ عن أرسطو ، ثم يتساءل كيف تتميز الجواهر في حال عدمها دون الأعراض ويرى ان المعتزلة لم يقدموا حلا للمشكلة ؟ فالعالم عند المعتزلة حسب رأيه — مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من الله ، ثم يتساءل لماذا قال المعتزلة بشيئية المعدوم ؟ ويرى أن ذلك يرد الى أصل التوحيد عندهم ليميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، ثم

يتساءل هل يعنى ذلك أن المعتزلة تؤمن بقديمين ؟ وكيف يفارق الله العالم ؟ ثم يضع هو حلالا يقدمه المعتزلة كى تتسق الاستنتاجات — فى رأيه — مع ايمان المعتزلة — بأن ليس كمثله شئء فان المعدومات موجودات قديمة ولكنها ناقصة بينما الله موجود قديم كامل ، وأن مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة وأن افتراضهم قدم المعدومات كافتراض افلاطون قدم المثل وسبقها على الموجودات المادية (البير نصرى : فلسفة المعتزلة ٢٢)

د — الدكتور يحيى هويدى : قسم المعتزلة الموجودات قسمه ثلاثية : قديم ومعدوم ومحدث بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم ومحدث ، وأن المعدوم عندهم هو ماله حظ من الوجود ، وأن الله خلق الأشياء لا من شئء وانما من شئء هو المعدوم وهو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن وانما ما كان بعد أن كان أى انتقال الموجود من الشئئية الى الجسمية وذهب الى أن المعتزلة قد ذهبوا الى هذه النظرية لسببين :

الأول : أنها تتسق مع رأيهم فى القدرة الالهية فكما انتقصوا القدرة الالهية فى مجال الانسان بقولهم بحرية الارادة كذلك انتقصوا فى مجال المادة بقولهم بشئئية المعدوم ، وأنهم أباحوا حرية التصرف للأشياء حين ذهب بعضهم الى أن الأجسام تفعل بالطبع كما أباحوا حرية التصرف للانسان بقولهم بالقدر .

الثانى : أنها تتسق مع رأيهم فى التوحيد اذ انهم أحالوا التغير فى ذات الله فكيف يمكن اذن أن تصدر الكثرة عن الواحد ؟ انه وفقا لنظرية الخلق بالمفهوم الاسلامى يكون الانتقال مفاجئا من الواحد الى الكثرة ، ولذا قال المعتزلة بالخلق على درجتين : خلق الله العالم المعدومات القديمة عن طريق علمه الأزلى بها ، ثم خلقه لعالم الأعيان عن طريق الاحداث الذى

لاستقصاء البحث في مشكلة «شيئية المعدوم» نبدا بالمعنى اللغوي  
اللفظ «شيء» ثم المفاهيم الكلامية للفظ «عدم» أو «معدوم» .

١. — لانجد تعريفا لغويا للفظ «الشيء» في معاجم اللغة يلقى  
ضوءا على الموضوع الاعبارة عارضة في لسان العرب ج ١ ص ٩٨ لابن  
منظور أن سيبيويه أراد أن يجعل المذكر أصلا للمؤنث لأن الشيء مذكر

نتنقل به الأشياء من حالتها الشئئية الثبوتية الى حالتها الجسمية العينية  
(د . يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ٩٩ — ١٠٢ .

تعليق : نظر الدكتور هويدي الى المعتزلة من خلال فلاسفة الاسلام  
فأضفى على الأولين آراء الآخرين ومشكلاتهم بينما لم يعرف المعتزلة  
مشكلة صدور الكثرة عن الواحد ، واختلف معه في القول بأن المعتزلة  
انتقصوا قدرة الله في كل شيء : في عالم الانسان بالقول بحرية الارادة  
وفي مجال المادة بالقول بشيئية المعدوم أو بالأحرى التهوين من عملية  
الخلق طالما انها مجرد انتقال من معدوم — له وجود على نحو ما — الى  
موجود عيني .

بين جميع الباحثين كان اقربهم الى حقيقة موقف المعتزلة ريتشارد  
فرانك وذلك في مقالة :

Richard Frank : The Metaphysics of created Being PP.45-53

وللدكتور حسام الألوسي مقالة في هذا الموضوع ولكن للأسف لم أطلع  
عليها اللهم الا اشارات عنها في كتابه : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين .

من حق القارئ على أن يعرف منهجى بعد أن خالفت هؤلاء جميعا —  
مع احترامى لهم — واثبتته على النحو الآتى : —

١ — استقصاء البحث عن أصل هذه المشكلة في ضوء مابحثه  
المعتزلة من مشكلات .

وهو يقع على كل ما أخبر عنه ، والصياغة المنطقية لهذا التعريف اللغوي هي أن الشيء هو ما يصلح أن يكون موضوعاً في قضية (المخبر عنه — المسند اليه) ، يدل على ذلك ما أشار اليه الشهر ستاني بقوله : من حد الشيء بأنه الموجود فقد أخطأ . . . ومن حده بأنه ما يصح أن يعلم ويخبر فقد أخطأ ، ثم يفصح الشهر ستاني عن حقيقة المشكلة وموقف كل من الأشاعرة والمعتزلة بقوله : والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين بينما يذهب المعتزلة الى أن الوجود والثبوت

---

٢ — أن يكون كل رأى للمعتزلة في ذلك متسقاً مع ما أجمعوا عليه من آراء معروفة عنهم ولقد أجمعوا على انفراد الله بالقدم ، واصلوا حرباً على من قال بقديم القرآن فكيف يذهبون بعد ذلك الى القول بقديم العالم ، ان القدم على حد تعبير القاضي عبد الجبار صفة ذات والتماثل في صفة الذات يوجب التماثل في سائر الصفات (القاضي عبد الجبار : المغنى ح٤) فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثان ص ٢٦٧ — ٢٧٧ ) .

٣ — دراسة المشكلة في ضوء النسق العام للفكر المعتزلي القائم منهجياً على النزعة العقلية ومذهبياً على الأصول الخمسة لاسيما مفهومهم لأصل : التوحيد

٤ — تلخيص بصيص من النور يهتدي الى الطريق بين الأقوال المحرفة المنسوبة من الأشاعرة للمعتزلة في هذه المشكلة .

٥ — لفهم المشكلة لابد من ردها الى ما يناظرها من مباحث الفلسفة لاترد آراء المعتزلة الى أقوال الفلاسفة لأنه مع إيماننا بنوعية الموضوعات الكلامية والطابع المميز للفكر الاسلامي فان مشكلات العقل الانساني في

عمومياتها واحدة في كل زمان ومكان .



لا يترادفان على معنى واحد فالثبوت عندهم أعم من الوجود (١)

جعل الأشاعرة الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات بينما الثبوت عند المعتزلة أعم من الوجود العيني : هذا التعبير الكلامي تعرفه الدراسات المنطقية بتعبير آخر والمعنى واحد : هل الحمل أو الأسناد يفيد الوجود العيني للموضوع ؟ هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو أو الأسناد ؟ وقد ذهب الواقعيون الى المعنى الأولى بينما ذهب العقليون الى المعنى الثانى (٢) وغنى عن البيان نزعة الاشاعرة الواقعية ونزعة المعتزلة العقلية .

(١) الشهر ستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٥٢ والمقصود بالثبوت الاسناد : اثبت محمولا لموضوع أى اسند صفة له .

(٢) لتفصيلات أوفى عن وظيفة الرابطة فى القضية وهل تفيد الوجود أم لا راجع المنطق الصورى للدكتور على النشار ص ٢٨٠ — ٢٨٣

✽ استثنى البغدادى أبا الحسين الصالحى من بين المعتزلة فى قولهم بشيئية المعلوم اذ كان رأيه : ان الله لم يزل عالما بالأشياء فى أوقاتها ولم يزل عالما أنها ستكون فى أوقاتها ولم يزل عالما بالأجسام فى أوقاتها (أى أنه يعلم متى ستوجد المحدثات) أما ما خالف فيه المعتزلة فهو أنه لا يسمى الأشياء اشياء الا اذا وجدت ولا يسميها اشياء اذا عدت لأنه لا معلوم الا الموجود ولا يسمى المعلومات معلومات (لأشعرى ج ١ : ص ٢١٩) ، كذلك شذ عن المعتزلة هشام الفوطى اذ لايجوز الإشارة الا الى ما هو موجود ولا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن : شيئا يتفق معظم المسلمين على جواز تسمية الله بأنه شىء مستندين الى الآية : قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم (الانعام : ١٩)

يؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقه الأشعرى بين مواقف ثلاثة لوصف الله بالشيئية \* :

١ — فقالت المشبهة : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم ( ومعلوم أن المشبهة أو الحسينيين يذهبون إلى أن كل موجود فهو جسم ) \*

٢ — وقال قائلون ( وهم الأشاعرة \*\* ) : معنى أن الله شيء معنى أنه موجود وهذا مذهب من قال : لا شيء إلا موجود \*

٣ — وقال قائلون : معنى أن الله شيء هو اثباته ... وهذا قول أبي الحسين الأليياط ، وقال الجبائي : القول ( شيء ) سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والاختبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والاختبار عنه وجب أنه شيء (١) \*

ولقد رتب الأشعرى مفهوم الشيء درجات ثلاثة وفقاً لاختلاف مواقف المتكلمين :

١ — المشبهة الذين لا يشبتون حكماً إلا لما هو جسم وهو في الفلسفة والمنطق موقف الحسينيين \*

٢ — الأشاعرة الذين لا يشبتون الحمل إلا لما هو موجود وجوداً عينياً في الخارج وهذا موقف الواقعيين \*

٣ — المعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معاً ، وهذا مقصود قول الجبائي القول « شيء » سمة لكل معلوم ، لأن كل ما يمكن ذكره والاختبار عنه فهو معلوم ، وهذا موقف العقلانيين \*

---

\*\* لم يذكرهم الأشعرى بالاسم

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٨٠ — ١٨١

ولقد أراد الجوينى \* أن يستدل من القرآن على أن مفهوم الشيئية يوجب الوجود ، يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شيء » . فلما كان « غير الشيء يفيد العدم كان الشيء يدل على الوجود » وقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » . مريم ٩٦ ( ) أى لم تك وجودا (١) .

ولكن الجوينى قد استدل بما يوافق مذهبه ، فهناك آيات تساند الموقف المعتزلى فى مفهوم الشيئية ، وأولها الآية المحكمة التى يستدل بها المعتزلة كثيرا للدلالة على التنزيه المطلق لله : « ليس كمثله شيء » ( الشورى : ١١ ) فهى لا تدل على أنه ليس كمثله موجود ما فحسب ، بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالحق بخلاف ذلك ، وكذلك قوله تعالى : « وسع ربى كل شيء علما » ( الأنعام : ٨٠ ) ، « وان الله قد أحاط بكل شيء علما » ٥٥ ( الطلاق : ١٢ ) ، فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب ، بل ما اصطلاح على تسميته « بالمعدوم » أيضا ، مثل يوم القيامة معدوم فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله ، فعلم الله الأزلى يتعلق به تفصيلا مع كونه فى الحال معدوما \*\* .

---

★ أبو المعالى الجوينى ( ت ٤٧٨ هـ ) من أئمة الأشاعرة نرجى الحديث عنه الى فصل خاص به ضمن رجال الأشاعرة .

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الأدمة ٥٥ س ١٣٤ .

★★ فهل ذلك يعنى وجودا ( على نحو ما ) ليوم القيامة كما استنتج الباحثون ان يوم القيامة معدوم فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله ، فضلا عن أن يوم القيامة يمكن أن يخبر عنه أو أن يكون موضوعا فى قضية صحيحة منطقيا ، ومن الغريب أن الجوينى الذى جعل الشيء مرادفا للموجود العينى قد أشار الى قول الله : ان زلزلة الساعة شيء عظيم ( الحج : ١ ) وعلق بقوله فسمها شيئا قبل وجودها ( الشامل ص ٤٣ ) .

خلاصة القول ان العلم عند المعتزلة — أو بالأحرى الاسناد أو  
الاثبات — يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان بينما هو عند الأشاعرة  
يتعلق بما فى الأعيان ، انه عند المعتزلة — كعقليين — يتعلق بالوجود  
والفكر (١) بينما لا يتعلق عند الأشاعرة الا بما هو بالوجود ، ولا يعنى  
ذلك أن الأشاعرة ينكرون علم الله بيوم القيامة ولكن نظر المعتزلة الى العلم  
الالهى من حيث أزليته \* وتعلق الاشاعرة بالمعلوم من حيث وجوده .

هذه مواقف المتكلمين بصدد « الشيئية » تتفاوت وفقها لمواقفهم  
العرفانية « الاستمولوجية » من حسية وواقعية وعقلية ، يبقى بعد ذلك  
تحديد موقفهم من « المعدوم » .

٢ — سبقت الإشارة الى أن الشيء لدى الاشاعرة مرادف للوجود  
ومن ثم فإن « المعدوم » عندهم يعنى « اللاموجود » أما المعتزلة فقد جعلوا  
الثبت أعم من الوجود أى أنه يمكن الاخبار أو الاسناد لموضوع هو فى  
الحال « معدوم » .

ويشير الايجى الى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود  
بل هو أشمل وأعم من « اللاموجود » بقوله : والحق فيه — أى فى الخلاف  
حول شيئية المعدوم — انه فرع عن الخلاف فى الوجود الذهني ، ثم يشير  
الى مفهوم الوجود الذهني لدى المعتزلة بقوله ، ومنها قولهم : انا نتصور  
ما لا وجود له فى الخارج : كالممتنع — واجتماع النقيضين — والعدم الكامل

---

(١) الشهر ستانى ، نهاية الأقدام ٠٠٠ ص ١٥٣ .

★ منع هشام الفوطى — من المعتزلة — القول : لم يزل الله عالما  
بالاشياء حتى لا يثبت للاشياء وجودا ( على نحو ما ) أو بالاحرى القدم فان  
قيل له : فتقول : ان الله لم يزل عالما ، أن ستكون الاشياء ؟ قال . ان فى  
قولى الاشياء اثبات انها لم تزل ، لا يجوز أن أشير الا الى موجود —  
فالمعتزلة جميعا يجعلون العلم صفة ذات لله ومن ثم فهى قديمة ( الاشعرى :  
مقالات الاسلاميين ج ٢ ، ص ١٦٤ .

لوجود المطلق ويحكم عليه بأحكام ثبوتية (١) فالتصورات الذهنية — وإن كانت معدومة — يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها ، والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل .

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهني وعيني معا فقد أثبتوا للمعلوم الذهني أو ما سماه الأشاعرة معدوما — خصوصا وعموما فقالوا : من المعدوم ما هو واجب كالمستحيل — وهو ما ضيق الأشاعرة دائرة المعدوم فجعلوه مقصورا عليه ، ومنه ما هو جائز كالممكن ، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاما مع أنه في الحال معدوم ، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم (٢) .

هذه التقسيمات التي أثبتها الشهرستاني معبرا عن موقف المعتزلة للمعدوم يثبتها الإيجي صراحة للموجود الذهني مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوما يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية ، كما يضع مشكلة « شيئية المعدوم » في وضعها الصحيح كمشكلة فلسفية حين يقول : إن « الماهية » عند المعتزلة غير الوجود ، بل إنها سابقة على الوجود ، غير أن المعتزلة لم يستخدموا لفظ الماهية لأنه كما لاحظ ريتشارد فرانك بحق لا مجال للقول بالماهية في مذهب لا يجعل مقوما ذاتيا باطنيا للأشياء ؟ وإنما أشاروا إليها على أنها حقائق أو صفات ذاتية ، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق ، فما هو ذهني سابق في التصور على ما هو عيني ، والكليات بما تنطوي عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها

(١) الإيجي : المواقف .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام . ص ١٥٢ .



من حيث العلم بها ، ولكن بم تتصف هذه الكليات الذهنية قبل تحققها في الجزئيات العينية ؟ ذهب ابن عياش الى أن الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات ، ولكن كيف يمكن أن تتمايز مع كونها جنسا واحدا وهي كونها ذهنية ؟ ذهب معظم المعتزلة الى أنها تتصف بالجنس والفصل ككون السواد لونا ثم كونه يتميز عن البياض وسائر الألوان بكونه قابضا للبصر (١) ، أما الاشاعرة فيذهبون الى أن الأجناس والأنواع والكليات ليست الا ألفاظا مجردة (٢) . وأن الصور العقلية ينتزعتها العقل من الهويات الخارجة بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات ، ويعارض المعتزلة هذا الاتجاه الاسمي التجريبي اذ يقضى العقل ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، هذه قضية عقلية وراء اللفظ وانما صنع اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ، ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات ، والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية (٣) .

في ضوء ذلك يمكن ان يفهم ما نسب الى المعتزلة بعامة والى الخياط بخاصة ، وقد كان أكثرهم تطرفا فلم يثبت للموجود قبل وجوده جميع الصفات الثابتة له في حال وجوده فحسب بل أثبت للجسم كونه قبل حدوثه جسما ، كذلك يمكن أن يفهم ما نسبته الاسفرايينى اليهم من أن الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، انها متحققة أو بالأحرى متصورة في الأذهان قبل تحققها في الأعيان .

---

(١) الايجي : المواقف ص ٥٥ ٥٦ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ١٥٦ .

(٣) الايجي : المواقف ص ٥٦ .

وقد ألقى الشهرستاني الضوء على مشكلة « شيئية المعدوم » حين ربطها بفكرة الأحوال لدى أبي هاشم ، والأحوال هي صفات الأجناس والأنواع ، وقد قال عنها أبو هاشم الجبائي بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة في الأعيان ولكنها ليست معدومة مطلقا طالما أنها متصورة في الأذهان ، فالأحوال معان معقولة وراء العبارات متصورة في الأذهان مقدرة في العقول ، ولها اعتبارات ثلاثة : اعتبار لها في ذاتها ، واعتبار لها في الأعيان ، واعتبار بالنسبة إلى الأذهان ، أما اعتبارها في ذاتها فهي أنها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص (تصورات خالصة) ، وأما من حيث هي متصورة في الأذهان فيعرض لها أن تعم وتشمل (كليات من أجناس وأنواع) وأما اعتبارها في الأعيان فيعرض لها أن تتعين وتخصص (جزئيات وأفراد) ، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة زال أشكاله في مسألة الحال وبأن له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا (١) .

وإذا كان فريق من الأشاعرة قد شنعوا على المعتزلة والزمواهم القول بقديم العالم فإن فريقا آخر قد تبني أو على الأقل اقترب من موقفهم ، فالجويني قد سلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبى أن يصفه بأنه شيء .

ويتضح مما سبق أن لا متعلق إطلاقا لمشكلة « شيئية المعدوم » بمبحث الوجود بل أنها من صميم مبحث المعرفة ، ومن ثم لا صلة لها على أي نحو من الانحاء بقديم العالم ، يقول الشهرستاني - مع أنه من الأشاعرة المنكرين لشيئية المعدوم - أن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة متحققة . . . وأن مالهيا بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف (٢)، فإن

---

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٨ - ١٤٩ .

أسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير ، أما ما يلزم أن يكون موجودا متحققا ومن ثم يتعلق بالفاعل فهي ادراكات الحواس : ذوات الاشياء بأعيانها (١) .

لقد فرق المعتزلة تماما بين اثبات الشيئية للمعدوم - أو بالأحرى التصورات العقلية - وبين مبحث الوجود ، فالصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر ، اذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهرًا أو عينًا أو ذاتًا ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر ، والمخلوق والمحدث انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجود اذ كان في نفسه ممكن الوجود والعلم \* . . فالموجودات الذهنية لها وجود من حيث جوهريتها وعرضيتها لا يتعلق بها قدرة القادر أو فعل الفاعل ، وانما يتعلق هذان بوجود الموجود وحصوله وما هو تابع لوجوده كتجهيزه بينما هذه قضايا ضرورية عقلية (٢) .

فالصفات الذهنية من حيث هي عقلية تتصل بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود ، فلا يقال يخلقها الله أو لا يخلقها لأن الخلق يتعلق بالموجودات العينية أو الجزئيات الخارجية والذا ينسب حصولها الى الفاعل ووجودها الى الله .

---

(١) الشهر ستاني : نهاية الاقدام ٠٠٠ ص ١٦٣ .

★ القائلون بقديم العالم كالفلاسفة مثبتون الوجود للممكن - والواجب بطبيعة الحال - ولكنهم لا يثبتون امكان الوجود للعدم لأن شيئا عندهم لا يخرج من العدم المحض الى الوجود وانما من مادة أولى ، أما المعتزلة فقد اثبتوا العدم الى جانب ممكن الوجود في تعلق قدرة الله بايجاده مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الاسلامية ( انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) أي من عدم الى وجود بموجب قول الله « كن » .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٤ .

وموقف المعتزلة بصدد التصورات العقلية شبيه بموقفهم ازاء الحسن والقبح ، فكما لا يتعلق الأمر الالهى بكون الفعل الحسن حسنا ولا يتعلق نهيه عز وجل بكون الفعل القبيح قبيحا ، وانما يحسن الفعل أو يقبح لصفات ذاتية تخصه ، كذلك لا يتعلق الخلق أو الایجاد بما عليه التصورات العقلية من صفات ذاتية لأنه على حد تعبير الشهر ستانى : أسباب الماهية غير وأسباب الوجود غير ، وكما أن حسن الفعل أو قبحه سابق على الأمر أو النهى الالهى ، كذلك الكلّيات فى الأذهان سابقة على الجزئيات فى عالم الاعيان \* ، وكما أن الأمر والنهى الالهيّن تابعان لحسن الفعل أو قبحه كذلك تتبع المحدثات عند حدوثها وتطابق ما كان فى علم الله الأزلى .

ومن ناحية أخرى - وكما لاحظ ريتشارد فرانك بحق (\*\*) - لا يمكن النظر الى المعدوم على أنه موجود بالقوة ، لأن للموجود بالقوة استعدادا ذاتيا من أجل أن يخرج الى الفعل ، ولأن الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلّقهما معا بمبحث الوجود ، ولكننا هنا بازاء ميجالين متباينين : معدومات أو تصورات فى الأذهان تتعلّق بالعلم وبمبحث المعرفة ، وموجودات أو أعيان تتعلّق بالایجاد أو بمبحث الوجود \*\* .

---

★ سبقا عقليا بمقتضى المذهب العقلى لدى الانسان وسبقا زمنيا بمقتضى أزلية العلم بالنسبة لله .

★★ وغنى عن البيان ان تصور المعتزلة للمعدومات قبل حدوثها لا يشبه فى شيء عالم المثل الأفلاطونية لان الأخير قد جعل للمعقولات وجودا خارجيا ومن ثم تعلّقت المثل بمبحث الوجود ولا شيء من ذلك لدى المعتزلة ، وغنى عن البيان أيضا ان مذهب المعتزلة ليس هو الوجودية الصرفة كما قال الدكتور البير نصرى وانما التصورية اللازمة عن النزعة العقلية .

٣ - بقى بعد ذلك التساؤل : ما الذى أدى بالمعتزلة الى الخوض فى مثل هذه المباحث الفلسفية ، مع أنهم كما سبقت الإشارة مرارا من أصحاب الكلام الذين لا يخوضون فى مسألة الا ان تعلقت بالدين ؟ .

ذهب المعتزلة الى القول بأزلية العلم الالهى أى أن الله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها \* ، ان هذه المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية ولكنها حقائق بالنسبة لعلم الله . . ، وكان أخرى بالأشاعرة أن يسموها معلومات لا معدومات طالما انها لا تتعلق بالوجود الأمر الذى أدى الى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة . من جهة والى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى ، ولا حرج على المعتزلة أن سموها هذه المعلومات قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشيء بأنه ما يخبر عنه ولم يلتزموا باثبات صفة الوجود له .

ونقطة البدء فى اثاره مشكلة « شينية المعدوم » من العلاف الذى فصل القول فى صفات الذات ، نظر العلاف الى العلم من حيث صلته بالذات فجعله غير زائد عنها كما قرر أزليته ، ومن ثم يمكن القول ان هذه المعلومات لا فى محل \*\* اذ أنها منفكة عن صفة الوجود (١) .

---

★ لا أقول أن هذه الحقائق موجودة فى العقل الالهى لأن المتكلمين جميعا قد منعوا استخدام لفظ « العقل » منسوبا الى الله ، كذلك لا أقول عنها انها تصورات ولو كانت متعلقة بالانسان قلنا ذلك أما بصدد الله فهى حقائق .

★★ وبذلك ينتفى القول بالمادة الأول أو أنها ممكنة الوجود أو أنها موجودة بالقوة اذ أن حديث العلاف عن العلم من حيث صلته بالذات لا من حيث صلة المعلومات بموضوع لم يتحقق بعد .



كذلك ذهب العلاف بصدد ارادة الله ففرق بين أمر الله في التكوين وأمره في التكليف وجعل الأول « لا فى محل » ، لا فرق فى ذلك بينه وبين العلم ، بل ان الخلق عنده قول « لا فى محل » فكيف يكون للمحدثات وجود قبل خلقها ، كذلك ميز بين الارادة والمراد ومن ثم فالتمييز قائم بين المعلوم والمخلوق .

واذا كان العلاف أول المعتزلة الذين بحثوا فى صفات الذات قبل وجود موضوعاتها كإرادة التكوين مميزا فى ذلك بين الارادة والمراد ، وكتعلق القدرة القديمة بالمقدور المحدث، فقد جاء تلاميذه وأولهم أبويعقوب الشحام \* ليستكمل ما بدأه الأستاذ من اقرار ازلية العلم الالهى واثبات معلوماته على أنها حقائق قبل تحققها فى عالم الايمان وهو ما اصطلح على أن يسميه الأشاعرة « بشيئية المعدوم » .

أما عن صلة هذه الأشياء المعدومة أو بالأحرى المعلومة لله بمحدثاته فانه يقال ان هذه المحدثات قد تحققت على نحو مطابق تماما لعلم الله الأزل ، فلا مبرر لتهمين مفهوم الخلق لدى المعتزلة فيقال ان المحدثات كان لها وجود على « نحو ما » وأن الخلق مجرد « مرور أو عبور » من معدوم الى موجود ، على عكس ذلك انه ان جاز لنا تقييم فكر المعتزلة فى هذا الصدد فانهم اثبتوا للمعلومات قبل تحققها فى الاعيان « شيئية » لا تدع مجالا للأشكال الذى أثاره فلاسفة الاسلام \*\* بصدد تغير العلم

★ ابو يعقوب الشحام ( ت ٢٢٣ هـ ) كان ينبغي ان تبحث مشكلة شيئية المعدوم منسوبة اليه ولكن للأسف لم نجد فيما بين ايدينا من مصادر معلومات وافيه عنه أو عن آرائه فذكرت المشكلة منسوبة الى الخياط الذى ذهب بالمشكلة الى غايتها وأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم فى عالم الاعيان .

★★ أخفق فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا فى بحثهم فى « العلم الالهى » فتوهموا تغير العلم ومن ثم تغير العالم بتغير المعلوم من معدوم الى موجود وظنوا أنهم حلوا الاشكال باستبعاد علم الله بالجزئيات المتحيزه ، ولو استقاموا على الطريقة والتمسوا للمشكلة حلا من منطلق دينى — ما

يتغير المعلوم من معلوم الى موجود ، ان الأشياء على ما هي عليه بعد  
الحدوث كقبل الحدوث من ناحية علم الله بها بما في ذلك الأجسام  
والأعراض لدى الخياط .

---

داموا بصدد موضوع الهى - لوجدوا فى رأى المعتزلة فى « شيئية المعدوم »  
ما هو أقرب الى ما يليق فى حق الله عز وجل .

- نكتفى ببشر بن المعتمر والخياط كممثلين لمدرسة بغداد وان كانت  
هناك اسماء لها شهرتها مثل :

١ ، ٢ - ثمامه بن الأشرس وأحمد بن أبى دؤاد وقد كانا قريبين  
من البلاط العباسى زمن المأمون ومن بعده ومن ثم لعبا الدور الأكبر فى  
« المحنة » المتصلة بخلق القرآن واضطهاد الحنابلة .

ومن الغريب أن معتزلة آخرين ابتعدوا عن السلطان وعاشوا حياة  
الزهد والتقشف والورع من أمثال :

٣ - عيسى بن صبيح أبو موسى المردار ( ت ٢٢٦ هـ ) الملقب راهب  
المعتزلة والذي كان تولى رئاسة المدرسة بعد بشر بن المعتمر  
ولكنه كان متطرفا الى حد أن كفر كل من خالف المعتزلة فى التنزيه وخلق  
القرآن . . .

٤ - جعفر بن مبشر الثقفى ( ت ٣٣٤ هـ ) ( أو القصبى لأنه كان  
يرتزق من بيع القصب ) وقد عاش فقيرا ورعا الى حد أنه فسق من يسرق  
حبه شعير .

٥ - جعفر بن حرب الهمداني ( ت ٢٣٦ هـ ) . وقد صحب العلاف  
ثم المردار وقد دافع عن العلاف فى مسألة الجزء وهاجم النظام ، ومع زهد  
الثلاثة وورعهم ( المردار والجعفران ) فقد كانوا متطرفين فى مسألة خلق  
القرآن الى حد تكفير مخالفينهم وكانت هذه المسألة أهم ما شغلهم .

٦ - أبو جعفر الاسكافى ( ت ٢٤٠ هـ ) : كان يعمل خياطا وكان  
كسائر اصحابه زاهدا عفيفا متشيعا ، وقد صحب جعفر بن حرب وتأثر به ،

كذلك لا يقال ان المعتزلة قد بحثوا في موضوع عقيم اذ أن « شيئية  
المعدوم » لا زال يشغل الدراسات المنطقية والفلسفية الى اليوم والعبرة  
بالمسميات لا بالأسماء ، وان رأى المعتزلة فيه جدير أن يجد مكانا بين  
العقلين \* .

وكانت له مؤلفات في دقيق الكلام كالجسم والعلة والجوهر ، وقد نقض  
كتاب « العثمانية » للجاحظ الذي ألفه مجارة لتيار أهل السنة الذي انتصر  
زمن المتوكل ، وقد حاول الجاحظ أن ينتصر للخليفة عثمان ويبين أنه ما من  
فضيلة لعل إلا كان للخلفاء ما يماثلها فألف الاسكافي كتابه « نقض  
العثمانية » لينتصر للتشيع المعتدل الذي كان سمة معتزلة بغداد \* .

= ٧ - أبو القاسم الكعبي أو البلخي ( ت ٢١٩ هـ ) صاحب الخياط  
وقد وصفه أبو علي الجبائي بأنه كان أعلم من أستاذه الخياط ، ذلك انه كان  
متبحرا في تفسير القرآن ، اهتم باظهار مواضع الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة  
الكوفة وقد انتصر للبغداديين بطبيعة الحال ، تبدو قيمة أفكاره من اهتمام كل من  
وقد انتصر للبغداديين بطبيعة الحال ، تبدو قيمة أفكاره من اهتمام كل من  
أبي الحسن الأشعري ومحمد بن زكريا الرازي بنقض أقواله ، كان أكثر  
ممن سبقه من معتزلة بغداد ميلا الى التشيع وربما كان بذلك حلقة الوصل  
بين معتزلة تشيعوا - ممن سبقوه - وبين شيعة اعتزلوا ممن جاءوا بعده  
له رسالة نشرها فؤاد سيد في كتابه « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحت  
عنوان : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين لأبي القاسم البلخي وقد  
قدم لها الناشر بترجمة وافية عن البلخي \* .

## الباب الخامس

### دور النمايسة

### الجبائيان

٢ - أبو علي الجبائي \* ( ت ٣٠٣ هـ )

شهد أحداثا قاسية سواء بالنسبة للحضارة الاسلامية بعامة والفكر المعتزلى بخاصة ، ففي المجال السياسى عاصر هو وابنه أبو هاشم ( ٢٣٥ - ٣٢١ ) عشرة من الخلفاء العباسيين ، وهذا مظهر لتدهور الخلافة حين أصبحت مقادير الخلفاء يتحكم فيها الجند فيقتلون ويولون من يشاءون :

---

★ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ينتهى نسبه الى ابان مولى عثمان بن عفان ( محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن ابان ) ، لقب الجبائي نسبة الى جبا من أعمال خوزستان ولد عام ٢٣٥ هـ ، رحل الى البصرة وفيها صحب أبا يعقوب الشحام الذى انتهت اليه رئاسة المعتزلة وقد ترأس المدرسة بعد وفاة الشحام عام ٢٦٧ هـ ، على أنه كان قد سافر فى خلال هذه الفترة الى بغداد وربما اثناء سيطرة صاحب الزنج على البصرة عام ٢٥٥ هـ ، كان أبو علي غزير الانتاج اذ حرر تلاميذه ما أملاه فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة ، وكان عالما بالفقه والتفسير اذ كان يرجع اليه الناس فى مسائل الفقه فى مجالسه فى مساجد البصرة ، قال عنه الملقب فى كتابه التنبيه ص ٣٢ مع أنه من خصوم المعتزلة : وضع أربعين ألف ورقة وتفسيرا للقرآن فى مائة جزء وشيئا لم يسبقه أحد بمثله ، فهو الذى فقه علم الكلام ويسره وذلله ، وسهل ما استصعب منه ، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجلييلة وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق مثله لأحد ( شرح عيون المسائل للحاكم الجشمي ) .

يمكن الرجوع الى كتاب - الجبائيان ، للدكتور علي فهمى خشيسيم والكتاب رسالة الماجستير له من جامعة عين شمس .

وقد عاصر كذلك فتنة صاحب الزنج واستيلاءه على البصرة ، أما في المجال الفكري بالنسبة للمعتزلة بخاصة فقد كانت سنة ٢٣٤ هـ - أي قبل مولده بعام واحد - هي التي أعلن فيها الخليفة المتوكل نصرة أهل السنة ضد المعتزلة ، فكان اعلانه بداية انطلاق تيار رهيب من العداء العنيف للمعتزلة حتى اضطر القوم الى التستر والانحسار في مجالسهم خاصة بعد أن كانوا يعقدون هذه المجالس في قصور الخلفاء ، ولكن أبا علي قد صمد لخصومة الدولة وعداء الحنابلة مدافعا عن الفكر المعتزلي الى حد يمكن اعتباره أعظم رجالهم بعد النظام ، والواقع أن الاعتزال قد وجد فترات من المهادنة وربما المصالحة في عهود بعض الخلفاء بعد المتوكل من أمثال المهتدي الى أن قامت دولة بني بويه فناصرتهم واحتضنهم صاحب بن عباد ( ٣٢٦ - ٣٨٥ ) صاحب مؤيد الدولة ابن بويه ، لقد كان أبو علي وابنه أبو هاشم ثم تلميذه القاضي عبد الجبار يمثلون وهج المصباح قبل انطفائه ، ولم يكن ذلك لعداء الدولة وإنما لرد الفعل العنيف من المقت والكراهية من جانب الحنابلة انتقاما ممن امتحنوا أمامهم وصحبه - هذا من جهة ، ثم لما تلقاه المعتزلة من طعنة مؤثرة بخروج أبي الحسن الأشعري على أستاذه أبي علي وما أعقب ذلك من ظهور مذهب الأشاعرة مقترنا بالحملات المتلاحقة على المعتزلة من جهة أخرى .

كان علي أبي علي أن يجابه ذلك كله : أن يواجه الحنابلة ورجال الحديث الى جانب خصمه الجديد - تلميذه وربيبه \* أبي الحسن الأشعري ، فضلا عن الخصوم التقليديين من أصحاب الديانات الاخرى من الزنادقة من رواسب حملة ابن الراوندي الملحد على المعتزلة . وقد انعكس ذلك كله على مؤلفاته .

كتبه :

١ - في علم الكلام : كتاب الأصول - كتاب الأسماء والصفات -

---

★ كان ابو علي الجبائي زوج أم ابي الحسن الأشعري .



كتاب النفي والاثبات - كتاب التعديل والتجوير - كتاب اللطف - كتاب التولد - كتاب الرؤية .

وله كتب فيما خالف فيه أصحابه من المعتزلة ككتاب « المخلوق » في الرد على العلاف ، وكتاب « نقض الطبايع » في الرد على الجاحظ فيما ذهب اليه من ان الأفعال تقع بالطبع ، وكتاب « نقض كتاب عباد ابن سليمان » فيما ذهب اليه من تفضيل أبي بكر على علي بينما كان يرى أبو علي تفضيل علي ، وكتاب « نقض كتاب الخياط في الجسم » اذ كان يقول كما سبقت الاشارة أن الأجسام تسمى أجساما قبل وجودها .

ولأبي علي الجبائي ردود على كتب أبي الرواندي فنقض له كتبه : الدافع الذي نفى فيه الملحد كون القرآن معجزة - والتاج - والزمرد - قضيب الذهب - وعبت الحكمة - والامامة ، والكتاب الأخير قد ألفه ابن الراوندي لينصر فيه للشيعة .

وله كتاب في تفسير القرآن على مذهب المعتزلة أهمها : مقدمة التفسير - متشابه القرآن . وله شرح على مسند ابن أبي شيبة \* في الحديث .

---

★ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ( ت ٢٢٥ هـ ) محدث مشهور روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه ويبدو أن كتاب أبي علي الجبائي لم يكن شرحا وانما تاويل للحديث على مذهب المعتزلة الذين كانوا يهتمون بنقد المتن اكثر من نقد السند فيرفضون من الاحاديث ما تخالف اصولهم فقد سئل أبو علي : ما تقول في حديث أبي الزناد عن الاعوج = عن أبي هريره أن النبي عليه السلام قال : لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، فقال أبو علي : هو صحيح ، ثم سئل عن حديث آخر لنفس الأسناد : حج آدم موسى فقال أبو علي : هذا الخبر باطل فقليل له : الاسناد واحد صححت أحدهما وأبطلت الآخر ؟ فرد أبو علي : لان القرآن يدل على بطلانه واجماع المسلمين ودليل العقل ، فقليل له : كيف ذلك ؟ فقال أبو علي : أليس =

آراءه الكلامية :

أولا : فى الالهيات :

١ - ذات الله وصفاته :

الصفات لدى المعتزلة - عين الذات • واختلاف المعتزلة انما هو فى تفسير هذه القضية لا فى الخلاف عليها ، فالله عند أبى الهذيل عالم وعلمه هو هو ، قادر وقدرته هى هو ، حى وحياته هى هو ، أما أبو علي فقد ذهب الى أن البارى تعالى عالم لذاته ، قادر ، حى لذاته ، ومعنى قوله : لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى علم أو حال توجب كونه عالما (١) •

ويعلق القاضى عبد الجبار على ذلك بأن هذا ما كان يعنيه أبو الهذيل ولكن لم تخلص له العبارة (٢) •

= فى الحديث أن موسى لقي آدم فى الجنة فقال له : يا آدم انت ابو البشر ، خلقتك الله بيده واسكنك فسيح جناته ، وأسجد لك ملائكته ثم تعصيه ؟ فقال آدم : يا موسى ، أترى هذه المعصية فعلتها أم كتبها الله على قبل أن اخلق بالفى عام ؟ قال موسى : بل كان شيئا قد كتب عليك ، قال : فكيف تلومنى على شئ كان كتب على ؟ قال الرسول ! فحج آدم موسى ، فعلق أبو علي على الحديث : أليس اذا كان عذرا لأثم يكون عذرا لكل كافر وعاص من ذريته وان يكون من لامهم محجوجا ؟ فسكت السائل ( البركانى ) • فالعبرة عند أبى علي وعند المعتزلة بموافقة المتن للعقل أو بالاحرى لاصولهم لا بإسناده اذ الحديث عندهم درايه قبل ان يكون رواية •

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٢ •

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٨٣ •

كان أبو الهذيل يسميها « وجوها » للذات ، أما أبو علي فقد سماها اعتبارات عقلية : فليس هناك شيء يمكن أن نتوهمه زائدا على الذات لاطلاق هذه الصفات عليه .

## ٢ - الصفات الخبرية :

ذهب أبو علي الى أنه يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شيئين : اللغة والعقل \* ، فهي مأخوذة من الاصطلاح جارية على القياس ، وقد استخدم أبو علي مقدرته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمي الله بها نفسه ، وفي تفسير الصفات التي لم يطلقها سبحانه على نفسه ، فإذا وصف الله بأنه كريم \* فإن صفة الكرم تقال على وجهين : كريم بمعنى عزيز وهما من صفات الذات ، وكريم بمعنى جواد وهى من صفات الفعل ، ويقال على الله بأنه « متعال » بمعنى « منزه » ، ولكن لا يقال أنه شريف لأنه مشتق من شرف المكان أى ارتفاعه ، ويقال أنه « عظيم وكبير وجليل » بمعنى « السيد » كما يقال أنه « جبار » أى لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولكن لا يقال أنه حنون لأنه مأخوذ من الحنين - والله لا يحن الى أحد، وإذا وصف الله بـ « السلام » فذلك يعنى أن السلامة تنال من قبله ، كما إذا وصف بأنه « الحق » فالمقصود أن عبارته هى الحق وأن من دونه باطل .

ولا يوصف الله بأنه « شديد » أو « متين » الا على المجاز لا الحقيقة لأن هذين من صفات الأجسام ، كذلك تأول قول الله « وهو القاهر فرق عباده » ( الأنعام : ١٨ ) أى أنه مستعمل على العباد فلفظ « فوق » لا يفيد المكانية ، كذلك قول الله « فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان »

---

★ بينما ذهب الأشاعرة والظاهرية الى انها توقيفية مأخوذة من السمع أو العقل .

★★ يوصف الله بأنه كريم أو جواد ولا يوصف بأنه سخي لان السخاء مشتق من قولهم : ارض سخاية أى لينه ، كذلك يوصف بأنه رحيم ولا يوصف بأنه شفيق لان فى الاشفاق معنى الحذر ، ويوصف بأنه رحمن ولا يوصف بأنه رفيق لأن الرفق فى الامور هو الاحتيا لاصلاحها ولا تمامها .

( البقرة : ١٨٦ ) يعنى أنه عالم بنا وبأعمالنا سميع لقولنا ، ومعنى قوله  
رَّعَالَى : « الله نور السموات والأرض » ( النور : ٣٥ ) انه هادى أهل  
السموات والأرض (١) .

وقد أجاز أبو على أن يقال ان الله لم يزل « سميعا بصيرا » بمعنى  
عالما \* مدركا محيطا بكل شيء فان قيل فلم افترق لغة كونه « سميعا  
بصيرا » عن كونه « عالما محيطا » ذهب الى أن « سميع بصير » تعنى أنه  
غير ذى آفة أى استحالة اتصافه بضدى هاتين الصفتين ، غير أن أبا على  
قد منع القول لم يزل الله سامعا مبصرا « لأن هذين اللفظين يتعديان  
الى مسموع ومبصر ولا تجوز أزلية المسموع المبصرات (٢) .

### ٣ - القدرة الالهية : هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟

لا يتعلق هذا التساؤل بما اثبتته المعتزلة من حرية ارادة الانسان  
ومن ثم قدرة العبد الى جانب قدرة الرب الأمر الذى ينتقص من القدرة  
الالهية كما أراد أن يصور الخصوم موقف المعتزلة ، اذ أنهم قد اثبتوا  
أن قدرة العبد مما أقدره الرب عليه ، ولكن التساؤل هو : هل يقدر الله  
على فعل القبيح مما يرتكبه الانسان ؟ على الظلم والفحش مثلا ، ذهب  
بعض المعتزلة الى عدم قدرة الله على ذلك وقال آخرون بأنه تعالى لا يوصف  
بالقدرة على فعل القبيح - تأدبا بوصف الله بعدم القدرة ، أما أبو على  
فقد ذهب الى استحالة هذا التساؤل منطقيا لأن من اتصف بالكمال  
يستحيل أن يصدر عنه النقص أو القبيح ، فحكمة الله وكماله يقتضيان  
استحالة التناقض فى فعله (٣) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩٣ .

★ يقال رجل بصير بصنعه أو عالم بها .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٤ ونهاية الاقدام للشهر ستانى ص ٣٤٤  
ويلاحظ لغويا انه يقال للنائم انه سميع بصير ولكن لا يقال له انه سامع  
مبصر .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ التعديل والتجويز ص ٢٠٧ .

٤ - العلم الالهي : هل يجوز أن يكون ما علم الله وأخبر أنه لا يكون؟  
ذهب أبو علي إلى أن ما علم الله أنه يكون وجاءنا الخبر أنه يكون  
فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه ، لأن التجويز لذلك هو الشك ،  
والشك في أخبار الله كفر .

والمشكلة متعلقة بصلة العلم الالهي بحرية ارادة الانسان ، هل علم  
الله السابق على الفعل الانساني يجعل الارادة الانسانية مقيدة ؟ فان  
جاء في الخبر عن شخص أنه لن يؤمن \* فهل ذلك مانع له من الايمان ،  
ذهب أبو علي إلى أنه من المحال أن يفعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر  
أنه لا يكون .\*\*

وذهب أبو علي إلى أنه إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام ، ففي  
قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون » ( الأنعام :  
٢٨ ) ، هل عودهم إلى ما نهوا عنه يكون حينئذ مقدرا عليهم لو ردوا إلى  
الدنيا ؟ يجيب أبو علي لو كان الرد مقدورا منهم لأمكن القول أن العود

---

• كما جاء في «سورة المسد» عن أبي لهب أنه « سيصلى نارا ذات  
لهب » هل كان يمكن لأبي لهب أو امرأته أن يؤمنا بعد ورود هذا النص ،  
فإن لم يكن فبذلك يمكن أن يحتج المجبرة ، لذلك ذهب بعض المعتزلة إلى  
أنه كان يمكن لهما أن يؤمنا وحينئذ كانت تنسخ السورة اتساقا بان العلم  
الالهي لا يكره الانسان على الفر أما أبو علي فقد منع القول بذلك لما في  
ذلك من تشكيك في العلم الالهي .

• تمسك أبو علي بالاعراب اللغوي للفظ « لو » حرف امتناع فمن  
المستحيل واقعيا أن يؤمن من علم الله أنه لا يؤمن ولكن منطقيا ماذا لو  
أمن ؟ يرد أبو علي : أنه لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لادخله الجنة ، بذلك  
استبعد أبو علي ما ينطوى على تشكيك في العلم الالهي ولكنه في نفس الوقت  
ساير منطق المعتزلة في أن العلم الالهي لا يعنى أن الفعل الانساني مقدر .



مقدرا عليهم \*\* أما وقد استحال المقدور منهم فقد استحال الكلام ، لا يقال اذن هل يقدر أن يؤمن من ورد في الخبر أنه لا يؤمن لأنه يستحيل أن لا يكون، ما قد كان أو أن يكون ما لم يكن والا انقلب العلم جهلا والصدق كذبا ، يستحيل اذن الجواب على السؤال وانما الوجه في الجواب هو القول باستحالة سؤال السائل (١) .

### الارادة الالهية :

ارادة الله حادثة عند « أبى على » لقول الله « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ( يس : ٨٢ ) فاذا كانت الارادة غير المراد فانه لا فصل بينها وبين المراد ، وانما هي ارادة حادثة « لا في محل » - موافقا في ذلك العلاف ، لأنه لو كانت في محل لكان المحل موجودا بارادة سابقة ولتسلسل الأمر ، ولا يجوز أن تكون الارادة في ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلا للحوادث .

### ٦ - كلام الله :

اتفق المعتزلة على كون كلام الله محدثا وأن القرآن مخلوق ، الأمر الذى أدى الى صراع فكرى عنيف كما هو مشهور معروف بهم وبين الحنابلة ، ولكن المشكلة التى يختلف فيها المعتزلة تدور حول مدلول كلام الله ، فذهب بعض البغداديين من المعتزلة الى أن القرآن « فى لوح محفوظ \* ومن ثم فان المقروء فى المصاحف المتلو على الألسنة المحفوظ فى

---

.. والعكس صحيح . لو كان الرد مقدرا لهم لكان العود مقدورا منهم ولذا وصف الله قولهم « ياليتنا نرد ... ونكون من المؤمنين » بأنهم كاذبون .

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

★ شبهوا ذلك بأنه اذا انشد أحدا قصيدة لامرئ القيس فليس المنشد هو امرئ القيس ولكنه يحكى عن امرئ القيس والحكاية هى غير المحكى .

الصدور إنما هو « المحكى » عن القرآن المجيد الذى هو فى اللوح محفوظ، وأن الحكاية غير المحكى لأن الحكاية أصوات منطوقة أو حروف منظومة قائمة فى محل « المصحف أو الصدر أو اللسان » ، وإذا كانت الحكاية متعلقة بمحل فإنها تفنى بفناء المحل وتتجدد بتجدد محل آخر ، وليس كذلك كلام الله إذ أنه محفوظ .

هذا رأى للجعفرين ( جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ) يخالف رأى العلاف الذى ذهب إلى أن الله خلق القرآن فى اللوح المحفوظ وأنه يوجد فى ثلاثة أماكن : مكتوبا ومحفوظا ومتلوا مسموعا ، فالجعفران هما أول من فرقا بين الحكاية والمحكى بصدد كلام الله ، بين المكتوب المحفوظ المتلو وبين ما هو فى اللوح المحفوظ ، ولكن أبا على لم يوافق على ذلك إذ لا خلاف بين الأمة أن الذى يتلى فى المحاريب هو كلامه عز وجل . وقد قال تعالى « فأجره حتى يسمع كلام الله » ( التوبة : ٦ ) لولا أن ذلك كذلك لم يكن الذى تلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا ولا كلاما لله عز وجل (١) ، وقد رفض أبو على التفرقة بين الحكاية والمحكى ، فكلام الله سبحانه لا يحكى لانه حكاية الشئ أن يؤتى بمثله وليس أحد يأتى بمثل كلام الله (٢) ، والذين قالوا بالتفرقة بين الحكاية والمحكى ظنوا بذلك أنهم حلوا اشكال حفظ الله للقرآن مع فناء الانسان \* ، ولكن أبا على لم يرد هذه التفرقة إذ يسوى فى ذلك بين فعل الله فى اللوح المحفوظ وبين فعل الانسان الذى يتلو القرآن (٣) ، إذ القرآن - المكتوب فى المصاحف أو المتلو على الألسن أو المحفوظ فى الصدور - عرض ، ويمكن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى كتاب خلق القرآن ص ١٨٨ .

(٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٩ .

• « انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون » ( فى لوح محفوظ )  
فالقرآن حقيقة محفوظ فى اللوح بينما المتلو فى المصاحف محكى عنه .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى كتاب خلق القرآن ص ٣١ .

أن يكون العرض في أكثر من مكان مكتوبا ومحفوظا ومتلوا مسموعا ، وقد كان هذا هو رأى أبى الهذيل ، ولكن أبى على أفصح عنه حين قال ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة أو ان كلام الله يوجد مع قراءة كل قارئ ، وإذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله والموجود بالكل كلام واحد (١) ، فالقرآن المتلو كلام الله على الحقيقة ، يجوز وجوده في أماكن كثيرة بعينه ، وهو يوجد مع الصوت مسموعا ، ومع الحفظ محفوظا ومع الكتابة مكتوبا وان كان عينا واحدا (٢) ، وبذلك حل أبو على مشكلة حفظ الله للقرآن مع فناء المصاحف أو القراء :

وللمشكلة جانب لغوي : هل يمكن التفرقة بين المعنى واللفظ ؟ هل يمكن تصور المعنى مجسدا عن اللفظ أو أن يعتبر اللفظ مجرد قالب للمعنى ؟ أم أنه لا يمكن تصور معنى مجرد من لفظ لأن الانسان لا يستطيع التفكير الا في لغة مؤلفة من ألفاظ ؟ وإذا أمكن التفرقة بين المعنى واللفظ ، أو بالاحرى بين الكلام النفسى والكلام اللفظى كما فرق بعد ذلك الأشاعرة هل يمكن اعتبار المعنى قديما واللفظ محدثا ؟ لا يسلم المعتزلة بهذه التفرقة وان أمكن بواسطتها حل مشكلة قدم القرآن أو حدوثه ، فليست هناك معان مجردة عن الألفاظ ، ان الكلام عند أبى على حروف تقسارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف (٣) ، فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرئ الا حروفا ذات معنى ، اذ الكلام كامن فى الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يمكن ان يبقى الكلام مع فناء الأصوات ، بل ذهب أبو على الى أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب طالما يستطيع الأخرس أن يفهم المعنى الكامن فى الكلام المكتوب ، وقد استند أبو على فى ذلك الى رأى اللغويين اذ يقسمون الكلام الى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى .

- 
- (١) الجوينى ( امام الحرمين ) : الارشاد الى قواطع الادلة ٥٠ ص ١٢٢ .  
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ص ١٨٨ .  
(٣) الجوينى : الارشاد ص ١٢٢ .

هكذا جاء رأى أبى على الجبائى خلا لاشكاليين :

اشكال كلامى بينه وبين بعض البغداديين الذين فرقوا بين « الحكاية » و « المحكى » ، فوحد الجبائى بينهما مادام القرآن حين يقرأ أو يتلوه الانسان عرضا يمكن أن يحل فى أكثر من مكان ، اذ كلام الله مخلوق فى محل .

واشكال لغوى لا يفرق فيه بين اللفظ والمعنى ، حتى لا يدع مجالا لقول القائل ان المعنى من الله واللفظ من الرسول \* الأمر الذى يثير تشككا فى اعتبار القرآن وحيا منزلا معنى ولفظا \* .

#### ٦ - اللطف الالهى :

اللطف هو كل ما يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية ، وقد يسمى توفيقا أو هدى أو هداية .

وقد ذهب بشر بن المعتمر الى أن اللطف غير واجب على الله تعالى ، ولو وجب عليه لما وجد فى العالم عاص ، فما من مكلف الا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله لاختار المكلف الواجب وتجنب القبيح (٢) ، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف وآمنوا عنده لاستحقوا الثواب على ايمانهم بقدر ما كانوا يستحقونه لو فعلوه مع عدمه .

ولكن بشرا قد أثار بذلك عدة اشكالات : لم منع الله الطافه اذن عن من لم يؤمن ؟ وكيف لا يكون فى ذلك الجاء ؟ فان كان فى ذلك الجاء فكيف يستحق نفس الثواب الذى يستحقه من آمن قبل أن يفعل به تلك اللطيفة ؟ .

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٦ .  
★ وهو الرأى الذى نسبته البير نصرى نادر خطأ الى المعتزلة  
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٥٢٠ .

من أجل ذلك ذهب الجبائي الى أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من الألفاف فالله قد فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا فسادهم ، غير ان ذلك لا يعنى أن الطاف الله محدود ، فانه يقدر أن يفعل بالعباد ما لوفعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا وليس ذلك واجبا عليه .

فاللطف الالهي عند الجبائي على ضربين :

لطف يتعلق بالتكليف وقد فعل الله بعباده غاية اللطف الذي عنده كانوا يؤمنون في غير الجاء ، ويبدو أن أبا على يقصد بذلك بعث الأنبياء ونزول الكتب السماوية واكمال العقل ، ومن ثم فان هذا اللطف — لأنه بمقتضاه يقوم التكليف ومن ثم يتم الحساب من ثواب أو عقاب — واجب عليه سبحانه لأنه مرتبط بالعدل الالهي .

ولطف يتعلق بزيادة الطاعات هو أقرب الى التوفيق ، يمنحه الله لعباده المخلصين فيزدادوا بذلك ايمانا ويزيدهم عند ذلك ثوابا وذلك غير واجب عليه سبحانه لأنه من الله فضل .

من أجل ذلك ذهب الجبائي الى أن الله هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم ، وذلك هو اللطف بالمعنى الأول ، وأنه هدى المؤمنين بما زادهم من الطافه تفضلا منه اليهم في الدنيا ليهديهم في الآخرة الى الجنة ، يقول تعالى : « يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الأنهار في جنات النعيم » ( يونس : ٩ ) .



## ثانيا : فى الطبيعيات :

### ١ - براهين حدوث العالم :

العالم محدث : هذه قضية أجمع عليها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة ، اذ القدم صفة لله وحده ، فضلا عن أن الحدوث يتضمن الخلق فاذا كان العالم مخلوقا لله فهو بالضرورة محدث .

قدم أبو على الجبائى براهين على حدوث العالم نكتفى منها ببرهانين : البرهان الأول : برهان الوصل والقطع ( أو الزيادة والنقصان ) . ويستند الى مقدمة كبرى مفادها : كل ما يعتريه الزيادة والنقصان فهو حادث ، فاذا كان العالم يمكن ان يعتريه الزيادة والنقصان اذن فهو حادث ، ومدلول هذا الاستدلال أنه لا زيادة أو نقصان بالنسبة لما هو غير متناه ، بينما كل الأجسام فى هذا العالم يمكن أن تزيد وتنقص ومن ثم فهى محدثة ، يقول أبو جلى : اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود حبل مقدر ( محيط ) بالعالم غير متناه ايضا ، ومعلوم لو أننا قطعنا من وسطه أذرا صار أنقص مما كان ، ولو أعيد لصار أزيد ، وكذلك لو ضم اليه غيره ، فثبت أنه متناه محصور (١) .

وقد أفاد الجبائى فى هذا البرهان من مناقشات النظام مع المانوية الذين ذهبوا الى أن الهامة روح الظلمة قد قطعت الظلام وهو غير متناه حتى وصلت الى النور ، فكشف النظام تناقضهم ، اذ أن قطع مالا يتناهى مستحيل ، وأن ما لا يتناهى لا يزيد ولا ينقص ، وأن كل ما يزيد وينقص ويوصل ويقطع فهو متناه ، واذا كان العالم كذلك فهو متناه .

البرهان الثانى : برهان الأجسام أو الاعراض .

ويستند الى مقدمة كبرى تفيد أن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث ،

---

(١) الفاضى عبد الجبار وجمع ابن متوية : المجموع من المحيىص بالتكليف ص ٤٥ .

واذا كانت الأجسام لا تنفك عن الاعراض ، ولا توجد معراة منها وكانت الاعراض عارضة حادثة كانت الأجسام حادثة •

## ٢ - الجسم الطبيعي :

أ - الجوهر الفرد : تبني أبو على نظرية العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ لتفسير الأكوان أو المحدثات ، وهو لا يخالفه الا في بعض التفاصيل ، فذهب الى أنه يجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة ، وبذلك أحال تعري الجواهر من الاعراض (١) بينما جعل العلاف الجواهر - أو الاجزاء التي لا تتجزأ - معراة من الاعراض ، ويبدو أن الجبائي قد أراد بذلك تأكيد حدوث الجواهر •

والجوهـر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله ، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد •

ب - الحركة : وذهب الى أن الجسم اذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة ، وقد رأى ايضاً أن في انحدار الحجر وقفات ، وأن القوس المتوترة فيها حركات خفية عنها يتولد انقطاع الوتر ، ورأيه في ذلك قريب من رأى النظام في حركة الاعتماد •

غير أنه خالف النظام في الحركة وبدء العالم ، اذ الجسم عنده سابق على الحركة فيما يطرأ على الجسم ، كذلك خالف النظام في مدلول الحركة ، فهي عند الأخير كلها جنس واحد ، أما أبو على فهي عنده اجناس اذ ان التضاد يقع بينها ، فاليمينه ضد اليسره والصعود ضد الانحدار ، كذلك خالف النظام في مفهوم الحركة فهي عنده اما انتقال أو اعتماد ، أما عند الجبائي فهي عنده « زوال » فلا حركة الا وهي زوال ، مادام كل

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩ •

حركة مصيرها الى زوال ، ويبدو أن خلافه فى ذلك مع العلاف أو النظام لغوى وليس كلاميا .

ج - العلية : اشار ابو على الجبائى الى العلية من ناحيتين : من ناحية صلتها بالمعلول زمانا ومن ناحية صلتها بالمعلول وجوبا أو جوازا ، أما من ناحية صلة العلة بالمعلول فقد ميز بين علتين : علة قبل المعلول وعلة معه ، والعلة السابقة على المعلول اما أن تتقدمه بوقت كما هو فى الطبيعة ( النار والاحراق ) أو قد تتقدمه بأكثر من وقت ( ارادة الانسان والفعل حال التردد أو فى بعض المتولدات كحفرة فى الطريق سقط فيها عابر ) ، ثم علة مصاحبة للمعلول كما هو فى أكثر المتولدات كالآلم الناتج عن الضرب، وقد استشهد النظام بمثال ادق هو ( حركة ساقى التى ابنى عليها حركتى ) (١) .

هل توجب العلة معلولها ؟ يتوقف على الاجابة موقفان : اما ترجيح المشيئة الالهية أو اقرار القوانين الطبيعية ، وقد تأرجح موقف المعتزلة بين موقف الالهيين وموقف قريب من الطبيعيين ، وقد ذهب الجبائى الى الموقف الاول ، اذ العلة لا توجب معلولها والسبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، ذلك أن الموجب للشيء ليس الا من أوجده وفعله ، بينما يقدر الله أن يجمع بين القطن والنار ولا يخلق احتراقا وأن يسكن الحجر فى الجو أوقاتا وذلك أن الله قادر على أن يفعل ما ينفى الاحتراق فتسكن النار ولا تدخل بين أجزاء القطن فلا يحدث الاحتراق (٢) .

د - الفناء : ذهب الجبائى الى رأى قريب من رأى العلاف فى الفناء، اذ كما ينفرد الله بالازلية ينفرد بالأبدية ، ومن ثم تفنى الاجسام فى الخلد، اذ أن ثبوت التفرقة بين الله والاجسام أو بالأحرى بين القديم

(١) الاشعرى مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٨ .

والاكوان : يقتضى صحة العدم عليها لتفارق القديم (١) ، وكما خلق الله العالم أو الاجسام دفعة واحدة بقوله كن فانها يفنيها دفعة واحدة ان فى الجنة أو فى النار بقوله « افن » ، وكما خلق الله الجواهر « لا فى محل » كذلك يفنيها « لا فى محل » .

وهكذا نجد اختلافا بين المعتزلة بصدد فتاء أهل الخلدن ، فبينما ايدها بعضهم عارضها البعض الآخر ، بل لقد ايدها أبو علي وعارضها ابنه أبو هاشم ، ذهب الفريق الأول الى انفراد الله بالازلية والابدية ليكون الله فى الآخر ولا شئ معه ليكون هو الأول والآخر، وذهب الفريق الثانى الى أن الالهية تقتضى الازلية دون الابدية وأن الخلود فى قوله تعالى : « خالدين فيها » لاهل الجنة أو لاهل النار يقتضى بقاء الاجسام .

#### ثالثا : فى الانسان :

سبقنا الاشارة الى أن المعتزلة لم يتفقوا على تعريف واحد للانسان، ومع ذلك فانهم يلتقون عند التكليف كصفة اساسية له .

ذهب العلاف الى أن الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولم يجعل الشعر والظافر من جملة ما يسمى به الانسان لأنه لا يتعلق بها ثواب أو عقاب (٢) .

بينما ذهب النظام الى أن الانسان جسم وروح وهو ان غلب جانب الروح فان البدن هو الباعث لها على الاختيار مما يفصح عن أهمية جانب التكليف الذى يقتضى حرية الارادة والاختيار ، وقد ذهب الجبائى الى أن الانسان هو ما تكون من الصورة والبنية ، وبالصورة يعنى الصورة الظاهرة للانسان كما تدل البنية على تركيب جسم الانسان ، وحينما اعترض عليه بأنه يمكن أن يكون من التمثال كهيئة الانسان وصورته تدخل ابنه أبو هاشم فاشتراط « اللحمية » فلما قيل له ان ذلك ما لا يميز

---

(١) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متويه وتحقيق عمر عزمى : المجموع من المحيط بالتكليف من ٣٠١ .

(٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٠ .

الانسان عن الحيوان ، لم يشأ أن يرجع الى رأى أرسطو فى تعريف الانسان وتميزه بالنطق ، اذ فهم من ذلك مجرد الكلام مما يخرج الأبيكم (١) .

لا يهمنى اخفاق الجبائى أو ابنه فى تحديد مفهوم الانسان ، ولكن يهمنى الاشارة الى اصرارهم على عدم متابعة أرسطو ، وهكذا كان شأن المعتزلة فى معظم آرائهم ، ألا يتابعوا فلاسفة اليونان وانما ان يبتكروا أصابوا أم اخطأوا ولم يرضوا أن يكونوا مقلدين أو تابعين .

واذا كان العلاف قد اخرج الشعر والأظافر من جملة ما يطلق عليه الانسان لأنه لا يتعلق بهما ثواب أو عقاب ومن ثم لا يتعلق بهما الانسان من حيث هو مكلف، فالى ذلك ذهب أبو على بل زاد عليهما العظم، وأما تعلق ذلك بالتكليف فيتضح من قوله : لا يكون جملة الانسان الا ما هو من جملة الحى ، وهى الأجزاء التى تحلها الحياة ، فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جملته لأنه لا يدرك بها ولا يآلم (٢) .

واذا كان التكليف مناط تعريف الانسان فقد أفاض المعتزلة البحث فيه وفى مقتضياته ، وقد ذهب أبو على الى أن تكليف الانسان واجب على الله سبحانه ، وان لم يوافق فى ذلك اغلب المعتزلة ، غير أنهم يتفقون فى وجوب اكمال الله الانسان بالعقل اذ كلفه ، أما مرد وجوب التكليف على الله فلما فى ذلك من تعريض الانسان للثواب المستحق ، فان قيل : فان بعضهم يكفر ، رد الجبائى : انما يؤتى فى كفره من جهة نفسه ، وقد عرضه الله تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه تعالى ذلك (٣) .

- 
- (١) القاضى عبد الجبار : المغنى ( التكليف ) ص ٣٦٤ .  
(٢) القاضى عبد الجبار وجمع ابن متويسة - المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٦٤ .  
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٠ وأنظر أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٢٠٩ .



واذا كان ابو علي قد خالف أكثر المعتزلة اذ يعتبرون التكليف تفضلا من الله وليس واجبا عليه ، فانه قد اشتط كذلك حين اوجب على الله ألا يميّز طفل ان علم من حاله انه يؤمن ان بلغ وبقي التكليف عليه\*.

رابعا - في السياسة :

#### ١ - دار الإيمان ودار الكفر :

ميز الجبائي بين نوعين من البلاد : دار الايمان ودار الكفر ، فكل دار لا يمكن لأحد أن يقيم فيها أو يجتاز بها. الا باظهار ضرب من الكفر ، أو باظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له فهي دار كفر ، وكل دار أمكن القيام فيها والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر أو اظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له فهي دار ايمان (١) .

ويعلق الأشعري على ذلك بقوله : ان بغداد - على قياس الجبائي هذا - دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر أو الرضا بشيء من الكفر : كنحو القول ان القرآن غير مخلوق وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلمًا به ، وان الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ، لأن هذا كله عنده كفر ، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله ، وفي سائر امصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر، ومعاذ الله من ذلك .

لاشك أن الأشعري قد ألزم الجبائي ما لم يكن يعنيه ، ولكن لا بد أن هناك بواعث قد دفعت الجبائي الى قوله هذا ، فما كان من الممكن أن

---

★ المرجع السابق ص ٢٣٠ وقد كان هذا القول منه مطمئن ابي الحسن الاشعري في فكره وجوب الاصلح على الله وذلك في المسألة المعروفة بالاشقاء الثلاثة ( مؤمن وكافر وطفل ) .

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٣٧ .

يصدر مثل هذا القول من ثمانية أو ابن أبي دؤاد أو غيرهما من المعتزلة ممن كانوا يلقون النصر والتأييد من الخلفاء ، لقد عاش الجبائي في عصر اضطهاد المعتزلة ، فما كان لمعتزلي أن يجهر بالقول بخلق القرآن دون أن يناله في ذلك أذى ، فعليه أن يتستر أو أن يظهر غير ما يعتقد ، وذلك حال المؤمن في دار الكفر ، أريد أن أقول ان آراء أبي علي في ذلك انما هي آراء فرقة مضطهدة \* ، والى مثل ذلك ذهب كثير من متكلمي الشيعة والخوارج .

ورأى أبي علي متسق مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك المبدأ الذي طبقه المعتزلة لا على الفساق فحسب بل على مخالفيهم في الرأي ، فاذا كان المعتزلي يجد الدولة حربا عليه حين يأمر بالمعروف - بنشر دعوة الاعتزال - ويضطر المعتزلي أن يتستر فهي دار كفر ، وذلك رأى الشيعة والخوارج أيضا بالنسبة لمعتقداتهم ، أما اذا كان متاحا للمعتزلة أن ينشروا أصولهم وأن ينافحوا مخالفيهم دون تدخل الدولة أو بنصرتها لهم فهي دار ايمان .

## ٢ - الامامة :

تعتقد الامامة حسب رأى الأمة على اختيار من يكون لهم اماما في شئون الدين والدنيا ، فاذا اتفق رأى أهل الحل العقد على شخصين يصلحان للامامة فان الامام هو من عقد له أولا - كما هو الحال في خطبة النكاح - هذا هو رأى الجبائيين ، ولا تصح الامامة بأقل من عقد خمسة كما فعل عمر حين عهد الأمر الى أحد ستة من بعده .

---

★ تعرضت أموال ابي علي - ولم يكن ثريا - للمصادرة بسبب انتمائه للمعتزلة .

أما رأيه في التفضيل بين الخلفاء الأربعة فلا يعلم له في ذلك رأى واضح \*\* فهو تارة قد توقف عن الحكم في ذلك فما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الا ومثله مذكور لصاحبه (١) وهو تارة أخرى يقول بأفضلية علي كما نسب ذلك اليه في أواخر حياته ابن أبي الحديد (٢)، ولعله قال بالتوقيف مداراة للظروف ، ولعله قال بأفضلية علي حين بدأ تيار الاعتزال يميل مع الشيعة أو لعل متشعبة المعتزلة كالبلخي هم الذين نسبوا ذلك اليه .

كان أبو علي يمثل صمود المعتزلة ازاء تيار جارف من الاضطهاد ، يقول الملطي ولم يقم للمعتزلة بعد الجاحظ وعباد - امام مذكور بالبصرة ولا ببغداد الى أن خرج أبو علي محمد بن عبد الوهاب (٣) ، وقد ترك أبو علي عددا من الأصحاب منهم أبو عمر الباهلي وأبو محمد عبد الله الواسطي والواهمزي ومحمد بن عمر الصيمري وأبو الحسن بن فرزويه وأبو بكر ابن التستري وأبو الفضل الكشي وأبو الفضل النجندی وأبو عبد الله اللواسطي وأبو الحسين الحميني .

ولكن تلميذين من حلقة الشيخ كانا لهما خلود الذكر ، أولهما حافظ علي تراث المعتزلة وبقيت مدرسة المعتزلة ممثلة في شخصه هو ابنه عبد السلام أبو هاشم ، وثانيهما انخلع من الاعتزال كما ينخلع من ثوبه وكان له الدور الاكبر في الاجهاز على فكر المعتزلة في عصر كانوا يتلقون فيه الطعنات وذلك هو أبو الحسن الأشعري .

★★ معتزلة بغداد يفضلون عليا كما قلنا ، أما أغلب معتزلة البصرة فيجعلون كاهل السنة ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة الا وأصلا فقد كان يفضل عليا على عثمان .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٧ .

(٢) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ص ٤٧٤ .

(٣) الملطي : التنبيه ص ٣٣ .

## ٢- أبو هاشم الجبائي ★ (ت ٣٢١ هـ)

لا نفرّد لابي هاشم دراسة خاصة لأنه ابن أبي علي أو لأنه تابعه فيما تابعه من أصول ، وإنما لأنه اختلف معه ، فذلك شأن الدراسات الفلسفية ، لا محل فيها لذكر التلميذ إلا ان خالف استاذَه ! \* أما ان وافقه فانه يصح مجرد اسم يلحق في معرض الحديث عن الأستاذ : من تبعه وتابعه ولكنه لا يصبح في مقام الفكر الأصيل شيئاً مذكوراً .

★ أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي ولد بالبصرة عام ٢٣٧ هـ قدم بغداد عام ٣١٤ هـ وأقام بها الى وفاته ، اخذ علم الكلام عن والده وكان كثير السؤال له والالاحاح عليه الى درجة كان يتأذى منه ، كان يسأله طول نهاره فاذا كان الليل سبقه الى موضع نومه لئلا يغلق دونه الباب فيستلقي أبو علي على سريريه ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضمجر فيجول وجهه عنه فما زال به كذلك حتى ينام وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه ! ( شرح عيون المسائل ) كان عالماً بالنحو ، كما أنه تفلسف اذ نقض كتابي ( السماء والعالم ) و ( الكون والفساد ) لارسطو في كتاب له اسمه التصفيح ، عاش أبو هاشم فقيراً الى درجة الضنك وكان يتورع عن مخالطة الحكام أو الولاة ، كان كثير التأليف غزير الانتاج وان لم يبق لنا شيء من كتبه : استحقاق الدم - الجامع الكبير - الجامع الصغير - الاسماء والصفات - الاستطاعة - الاوامر - الانسان - العوض - البغداديات ، نقض فيه مذهب البغدادى ( - تفسير القرآن - التصفيح - المنقض على اراء ملو طاليس في الكون والفساد - جوابات الصيمرى .

★★ الامثلة في الفلسفة أكثر من أن تحصى : ارسطو بالنسبة لافلاطون - الطبيعيون الالون : انكسيمندريس وقوله باللامتناهى مخالفاً استاذَه طاليس القائل بالماء في أصل الاشياء ثم انكسيمانس وقد قال بالهواء مخالفاً انكسيمندريس .

أما أبو هاشم فقد نسبت له مدرسة خاصة سميت « البهشمية » وهي قد نسبت له لا إلى أبيه لأنه انفرد عن أبيه بأشياء ، ولا نعلم أن اختلاف الابن مع الأب أو التلميذ مع الأستاذ في مجال الفكر شيء معيب يفسر بالانشقاق أو العقوق ، إذ يعد اختلاف الابن مع أبيه في مجال الفكر من مآثر المعتزلة لا من مثالبهم كما صور ذلك الخصوم .

يقول الملطى عن ابن هاشم : وخالف أباه في تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة (١) .

ويقول الاسفرايينى : وكان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة ويتبرأ منهم ، حتى كان يكفر أباه ، وتبرأ منه ، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه (٢) .

ويقول السيوطى : ويكفر أصحاب أبى على الجبائى ابنه أبا هاشم ، وأصحاب أبى هاشم يكفرون أباه أبا على (٣) ، لا قيمة لتشنيع الخصوم ونسبتهم إلى الأب تكفير ابنه أو العكس إلا أن نعلم أنهما اختلفا فكرا وأن الابن قد انفرد عن أبيه بمسائل وأنه ذهب إلى آراء ونظريات لم يقل بها الأب وربما لم يكن يعلمها ، وما ذلك من العقوق فى شيء ، يقول القاضى عبد الجبار (٤) : كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً واطلقهم وجهاً ، وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه ، وليس مخالفة التابع للمتبع فى دقيق الفروع بمنستنكر ، فقد خالف أصحاب أبى حنيفة أبا حنيفة

---

(١) الملطى : التنبيه ص ٣٢ .

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ، وتعليقا على ما ذكره : لقد صودرت اموال أبى على قبل موته فلم يدع لابنه الا ديونا !! .

(٣) السيوطى : صنون المنطق والكلام ص ١٦٨ .

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٩٤ .



وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحام ، وخالف أبو القاسم استاذة ، وقال أبو الحسن ( الكرخي ) في ذلك شعرا :

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير \*  
فقلت : وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك مما يضير  
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنه البحور  
وان أبا هاشم تلوه الى حيث دار أبوه يدور  
ولكن جرى من لطيف الكلام كلام خفي وعلم غزير

هذا وقد أفرد القاضي عبد الجبار كتابا لمسائل الاختلاف فيما سماه:  
الخلافا بين الشيخين ، هذا وقد اتضح التمايز بين مذهبيهما في عصر  
متأخر عنهما حينما غلب مذهب الابن علي أبيه في عصر بني بويه ، يقول  
البغدادي : وأثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه  
اليه ، بل ان سيادة مذهب الابن قد امتدت حتى القرن السادس . يقول  
الرازي ( ت ٦٠٦ هـ ) : ولم يبق في زماننا هذا من سائر فرق المعتزلة  
الا هاتان الفرقتان : أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري  
(١) ، ويبدو أن الفضل للزيدية في سيادة آراء أبي هاشم لا على أبيه  
فحسب بل على سائر رجالات المعتزلة ، يقول المقبلي - من زيدية اليمن - :  
ان الزيدية محال ان تنبسط وتنشرح صدورهم الا اذ قلت : قال أبو

---

★ الحق: يقال ان التكفير لم يأت من قبل الاشاعرة الخمسم فحسب  
وانما سبقهم الى ذلك محمد بن عمر الصيمري تلميذ أبي علي اذ كفر ابا هاشم  
لقوله بالاحوال وقد وافقه على ذلك بعض تلاميذ أبي علي : وقد وصفه القاضي  
عبد الجبار بأنه كان فيه فلظة وخشونة ص ٩٦ .  
(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٥ ( توفي البغدادي عام  
٤٢٩ هـ )  
(٢) الرازي ( فخر الدين ) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركون نشره  
الدكتور علي النشار ص ٤٥ .

هاشم وقال الامام (١) ، وهكذا اصبح ابو هاشم من أهم اعلام المعتزلة التي يرجع الشيعة الزيدية اليها في مسائل المذهب حتى يستوى في ذلك بائتهم .

ولعل تلاميذ ابي هاشم هم الذين كان لهم فضل نشر مذهبه الى جانب نصره الصباح بن عباد وزير بني بويه له ومن اهمهم ابو علي بن خلاد وابو اسحق ابن عباس وابو القاسم السيرافي وابو عمران السيرافي وابو الحسين الازرق التنوخي وابو الحسين الطرائقي البغدادي، غير ان اشهرهم جميعا هو ابو عبد الله الحسين ابن البصري فضلا عن أهل بيت ابي داسم كاخته وابنه احمد .

#### آراؤه الكلامية :

اولا : مسائل الخلاف بينه وبين ابي علي :

#### ١ - الذات والصفات :

صفات الله عين ذاته لدى المعتزلة ، شرحها ابو الهذيل بقوله ، الله عالم وعلمه ذاته ووضحها ابو علي الجبائي بقوله : صفات الله هي لذاته أي أن الله يوصف بالقدرة والعلم والحياة لذاته لا لصفات زائدة عن ذاته، اما ابو هاشم فقد قال : ان صفات الله لما هو عليه في ذاته ، أي لأحوال هو عليها في ذاته ، أن ان هناك احوالا أو معاني من اجلها اتصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة ، ولا تعلم هذه الصفات الا مع الذات وبالذات .

## ٢- الخلق :

الخلق عند ابي علي هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر ، وانه يطابق تقدير الله له على وجه لا يزيد فيه ولا ينقص عنه .

اما ابو هاشم فقد ربط الخلق بالارادة لا بالتقدير اذ ان الخلق فعل والفعل يقتضى ارادة .

والرايان - فى رأى - متكاملان ولا يتعارضان ، نظر ابو علي الى صلة الخلق بالتقدير اذ لا بد ان يطابق الخلق تقدير الله له قبل ان يكون\* ، ورأى ابو هاشم ان الخلق فعل يتم بمقتضى ارادة\* .

## ٣- اللطف :

ذهب ابو علي الى أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من الألفاظ اذ فعل بهم ما هو اصلح لهم فى دينهم ، وهو يرد فى ذلك على بشر بن المعتمر الذى ذهب الى ان الله عنده من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا ، فاثار بشر بذلك اشكالا : ولم منع الله عن عباده الطافه ؟ يرد ابو علي : لو كلف الله العباد دون لطف منه لوجد الانسان فى ذلك عسرا ، ولا وجه عنده للقول انه لو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته ، اذ لا يحسن عنده ان يكلف الله الانسان لا مع اللطف .

ولكن ابا هاشم خالفه فى المقارنة بين الايمان بلا لطف حيث الثواب أكثر لكثرة المشاق وبين الايمان مع اللطف حيث قلة الثواب لقلة المشاق فقال : يحسن منه تعالى ان يكلفه الايمان على اشق الوجهين بلا لطف(١) .

## ٤- التوبة :

لا تصح التوبة من ذنب عند ابي هاشم مع الاصرار على قبيح آخر

---

\* « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ( يس : ٨٢ ) .

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٧ .

يعلمه قبيحا أو يعتقد قبيحا وإن كان حسنا (١) ، فإن التائب عن القتل  
مسح الاصرار على الزنا لا تصح توبته ، ذلك ان ترك القبيح إنما  
يجب لقبحه لا لشيء آخر ، فإذا اصر المذنب على قبيح لم يكن تاركا القبيح  
المثروك لقبحه .

وحجة أبي هاشم أنه إذا كانت الافعال تحسن أو تقبح لذاتها وذلك  
ما يوافقه عليه المعتزلة ، فإن المذنب ما دام يعلم قبح الكبائر كلها فإن عليه  
أن يدعها جميعا والا لم تصح توبته ، وربما كانت لدعوى أبي هاشم  
وجاهاتها لو أن بين الاثنين ضلة : كالسرقة والقتل بالنسبة لقاطع الطريق  
اذ سيظل متصبقا بنفس الوصف حتى ان تاب عن القتل دون السرقة .

وعلى أى حال لم يوافقه أبوه على رأيه وقد أورد البغدادي حجة أبي  
على ضد ابنه اذ يقول : وقد سأله أصحابنا عن يهودى أسلم وتاب عن  
جميع القبائح غير أنه أصر على منع حبة فضه من مستحقيها عليه من غير  
استحلالها ولا جحود لها ، هل صحت توبته عن الكفر ؟ فان قال ( نعم )  
نقض اعتلاله وان قال ( لا ) غاندا اجتماع الأمة .

وقد ذهب أبو هاشم أيضا الى أنه لا تصح توبته المذنب عن الذنب  
بعد العجز عن مثله ، فلا تصح توبته من أصيب بالبيك من الكذب أو من  
أصيب بالضعف الجسدى عن الزنا ، اذ أن مفهوم التوبة يقتضى الامتناع عن  
القبح مع القدرة عليه .

##### ٥ - العوض :

العوض هو كل منفعة مستحقة نظير ما لحق الإنسان من الألم  
ومعلوم أن الانسان تلحقه فى الدنيا الآلام ، وأن الله هو الفاعل لكثير منها  
كالأمراض ، فهل يحسن من الله ايلام عباده ؟ الجواب عند المعتزلة : نعم ،

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٩١ .

ما دامت كل افعال الله حسنة وما دام ايلام الانسان قد نسب لله .

واختلاف ابي هاشم عن ابي علي في المسائل الآتية :

أ - هل يعلم حسن ايلام الله لعباده بالشرع أم بالعقل ؟ أجاب ابو علي انه يعلم شرعا ، واجاب ابو هاشم يعلم ذلك عقلا ، فان الواحد منّا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم مع تعهدا بسقيها واطعامها .

ب - علي أي وجه يحسن الألم وليس في ذلك من نفع يعود عليه سبحانه : أجاب ابو علي : يحسن الألم لمجرد العوض ، أما ابو هاشم فقد قال : لابد من غرض آخر هو الاعتبار ، ويشرح القاضي عبد الجبار ذلك ان الله كان قادرا على ايصال المنافع اللازمة عن العوض دون الألم ، ومن ثم يكون الايلام عبثا وقبيحا ، أما ان كان للاعتبار فذلك لان المنافع اللازمة عن الاعتبار لا تتم الا بايصال الألم .

ج - هل العوض يكون على قدر الألم ؟ ذهب ابو علي - وقبله ابو الهذيل وقوم من معتزلة بغداد - الى ان العوض يستحق دائما لاسيما لغير المكلفين من الاطفال والحيوانات ، أما ابو هاشم فقد ذهب الى أن العوض ينقطع ، تماما كما أن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبا جديدا .

ومع انه لا يصح أن يقاس احسان الله على احسان الانسان ، ومع انه كان يمكن لابن هاشم ان يعتبر دوام العوض من الله فضل ، الا أنه أراد ألا يرفع غير المكلفين الى درجة المكلفين في استحقاق النعيم دون حسن قدموه وانما لمجرد تحمل الألم ، ولذا يقال ان أبا علي قد رجع عن قوله وشاطر ابنه الرأي (١) .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٦٢٧ .



## ٦ - الاستحقاق :

هل الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ؟ أم يستحقان على الفعل وترك الفعل ؟ ذهب أبو علي الى أن الثواب والعقاب لا يستحقان الا على الفعل ولا يستحقان على الترك ، اما عند أبي هاشم فانه اذا كان الانسان يثاب على فعل الواجب ويعاقب على ارتكاب المعاصي فانه ايضا يعاقب على ترك الواجب ، فالانسان لا يستحق خلود العذاب على ارتكاب الكبائر فحسب وانما ان اخل بما افترض عليه من صلاة أو صوم أو زكاة .

وقد ألف أبو هاشم كتابا في ذلك سماه « استحقاق الذم » وقصد عد رايه في هذه المسألة من أهم موضوعات الخلاف بينه وبين أبيه الذي ذهب الى أن الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم فكيف يجوز الثواب أو العقاب على معدوم ، ويرد أبو هاشم ان استحقاق الثواب أو العقاب لا يقع على معدوم، وانما استحقاق المكلف ذلك على اخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة . \*

وربما كان استحقاق المزم الذم على « ترك » ما افترضه الله عليه ، بل واستحقاقه خلود العذاب على ذلك ما دام قادرا متمكنا عالما بأوامر الله ، ربما كان رأي أبي هاشم في ذلك واضحا ، وربما كان الخلاف بينه وبين مخالفيه سواء من المعتزلة أو غيرهم في ذلك في مسألة خلود العذاب ، فهو لدى المسلمين جميعا يستحق الذم والعقاب لتركه أداء ما افترضه الله عليه ، ولكن ابا هاشم يرى استحقاق الذم لا على ترك الواجب فحسب وانما على « عدم فعل » الحسن ، ويميز أبو هاشم بين حالة « الترك » وحالة « عدم الفعل » ، ولا ريب أن « الترك » معصية ما دام اخلالا بواجب أو أمر الهى ، اذ يحاسب البخيل على « ترك » الاخسان عن عمد وعلم واستطاعة ، ولكن لو ان مكلفا قد طلب منه رد الوديعة فلم يردها لا عن عمد أو عجز وانما عن سهو أو غفلة أو نسيان فهو يستحق الذم على « عدم الفعل » ،

---

★ فلو أن عابر طريق صادف جريحا فلم يسعفه ومضى لسبيله فمات الجريح ، ولو أنه اسعفه لعاش فانه يستحق في نظره الذم والعقاب .

بل لو أن انسانا قادرا على انقاذ غريق فلم يتقذه وان لم يكن ذلك واجبا عليه فهو يستحق الذم لا على « ترك الواجب » - اذ ان ذلك ليس من عمله أو مفروضا عليه - وانما استحقاق الذم على « عدم الفعل » .

وهكذا يكون الانسان محاسبا لا على ترك ما افترض عليه من واجبات فحسب بل على « عدم اداء الفعل الحسن » وان لم يكن مفترضا عليه ، ويبدو ان ابا هاشم قد قال بذلك بعد ان قال بضرورة اداء الفعل الحسن لحسنه بصرف النظر عن ركونه مفترضا أو واجبا أو مأمورا به .

وقد شنع عليه خصومه بأن الزموه الرأي انه سمي من لم يفعل المعصية عاصيا لأنه لم يفعل ما أمر به وسمى من لم يفعل الواجب ظالما وكافرا وفاسقا (١) وان لم يوجد منه ظلم أو كفر أو فسق .

وقد دافع القاضي عبد الجبار عن ابي هاشم بقوله : كما يوصف من لم يفعل القبيح بأنه مطيع دين تقى كذلك يوصف من لم يفعل الواجب بالعاصي والظالم والمذنب والمسيء ولا خلاف بين العقلاء على تسمية من لم يؤد الامانة الى أهلها بأنه ظالم دون أن يخطر على بالهم انه ارتكب فعلا آخر يتوجه الذم اليه .

## ٧ - الأحباط :

يرى أبو علي ان من الكبائر ما يحبط صالح الاعمال كما تحبط الردة سابق الايمان « قال تعالى : « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » ، ( الحجرات : ٢ ) ، ذلك انه اذا كان الندم على ارتكاب معصية بعد توبة يمحو السيئة ، كذلك الندم على اتيان الطاعة يمحو صالح العمل ، يقول تعالى : يا أيها الذين امنوا لا تبطوا صدقاتكم بالمن والأذى . ( البقرة :

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٨٩ .

(٢) النجاشي : شرح غيوت المسائل ص ٢٥١ .

( ٢٦٤ ) ، ان حال المنان أو النادم على فعل الخير كحال من خاط لغيره ثوبا ثم فتقه قبل أن يسلمه الى صاحبه فانه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق (١) .

أما أبو هاشم فقد ذهب الى أنه لا يجب من الله أن يضيع عمل عامل، فيقيم بين الحسنات والسيئات موازنة ويسقط من الحسنات بقدر ما عمل من السيئات ، فلو أن مكلفا عمل عشر حسنات وعشرين سيئة فانه يسقط من الحسنات بقدر ما ارتكب من السيئات ولا يعاقب الا على ما تبقى عليه ، ويوافق القاضي عبد الجبار على رأى أبى هاشم ، ذلك أن المكلف قد عمل من الحسنات ما كان يستحق عليها الثواب لو اتى بها منفردا عن المعاصي ، ومن ثم فيجب أن يستحق الثواب وان دنسها بالسيئات (٢) وأن يسقط عنه من العقاب ، بمقدار ما قدم « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ( الزلزلة : ٧ ، ٨ ) .

والواقع أنه لاخلاف جوهري بين الشيخين ، فليست كل السيئات محيطة للحسنات ، فلا يجوز تعميم رأى أبى على فى الاحباط على كل المعاصي ، وانما القاعدة فى حساب الثواب والعقاب ما قال به أبو هاشم والله أعلم .

#### ٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هل يعلم ذلك عقلا أم شرعا ؟ ذهب أبو على الى أن ذلك مما يمكن أن يعلم بالعقل ، ذلك أنه اذا كان الإنسان يعلم حسن الفعل الحسن وقبح الفعل القبيح بالعقل فانه يلزم أن يعلم عقلا وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فكما أن عمل المعروف واجب ومعروف عقلا كذلك الأمر به

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ - ٦٣٠ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ .

واجب ، وكما أن الامتناع عن المنكر واجب ومعلوم عقلا فكذلك المنع أيضا واجب ولا فرق في قضية العقل بينهما (١) .

أما أبو هاشم فقد ذهب إلى أن ذلك معلوم سمعا لقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يوعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف » (آل عمران : ١٠٤) ، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعلم عقلا إلا في موضع واحد ، وهو إن يرى أحدنا غيره يظلم أحدا فيلحقه بذلك غم فإنه يجب عليه النهي ودفعه لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه ، أما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعا .

### ثانيا : نظرية الأحوال :

#### تمهيد :

ارتبطت نظرية الأحوال بأبي هاشم فهو أول من أحدث القول فيها ، ولم تكن المسألة المذكورة قبله أصلا فضلا عن أن كل من تبناها من بعده - وبعضهم أشاعرة - تابع له اذهى نظرية مقرونة به .

تتعلق نظرية الأحوال بعلاقة الصفات الالهية بالذات ، ولتفصيل القول في مشكلة الصفات والذات حتى تأدت الى قول أبي هاشم بالحال نستعرض المشكلة منذ نشأتها ، ووجهات النظر فيها :

#### ١ - وجهة النظر المسيحية : علاقة الجوهر بالأقانيم :

الله جوهر واحد ذو اقانيم ثلاثة :

الوجود والعلم والحياة ، والأقانيم في البدء صفات ثم أصبحت اشخاصا : الآب والأبن وروح القدس ، والأقانيم مستقلة بعضها عن بعض ، ولذا أمكن ان يتجسد الاقنوم الثاني - اقنوم العلم أو الكلمة - في الابن « المسيح » فيصبح متايرا للآب ، وهذا هو مفهوم التثليث باختصار .

(١) المرجع السابق ص ٧٤٢ .

— وجهة نظر المعتزلة : وهي معارضة لوجهة النظر المسيحية تماما ، فبمقتضى مفهوم التوحيد المعارض للتثليث المسيحي : الصفات عين الذات وليست زائدة على الذات ، كان يحكم فكر المعتزلة استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد فى الذات الالهية ، فالعلم والقدرة والحياة صفات هى عين الذات وليست زائدة عليها ، تحكمت فى تصور المعتزلة دلالة الكم — الوجدانية الخالصة واستبعاد أدنى تصور يمكن أن ينطوى على تعدد — ، ولكن من ناحية أخرى واجهوا مشكلة الكيف أو المفهوم : اذا كان الله عالما وعلمه هو هو ، قادرا وقدرته هى هو ، فـ ما الفرق بين العلم والقدرة والحياة ، قالوا تارة لاختلاف المعلوم عن المقدور ، وبرروا تارة أخرى باختلاف أضداد هذه الصفات ، ولكن المشكلة لاتزال قائمة ، كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات ، هكذا ظلت المشكلة معلقة منذ الخلاف والنظام ، وأراد معمر بن عباد أن يحل مشكلة « المفهوم » وألا يكون الأمر بصدد وجدانية الله مقصورا على « الماصدق » أو الكم ، وقال بنظريته فى المعانى : انه اذا اختلفت صفة عن صفة فلا بد أن يكون ذلك لمعنى ، كذلك القول فى اختلاف الحركات والأعراض ، نبه معمر أذهان المعتزلة الى قضية « المعنى » أو الى الدلالة المفهومية التى قصر عنها أصحابه السابقون عليه ، ولكنه قصر عن تقديم حل كامل للاشكال .

وجاء أبو علي الجبائى ليدفع بالمشكلة الى ذروتها أو عقدها : مفهوم الذات الالهية يقتضى كونه عالما حيا قديرا ، فليست هناك صفة أو حال زائده على الذات من علم أو قدرة أو حياة تقتضى كونه عالما حيا قديرا ، وحقيقة انه افصح عن مراد ابى الهذيل الذى لم تتخلص له العبارة ، ولكنه لم يقدم حلا لمشكلة اختلاف المفاهيم اذ أن دلالة العلم ليست هى دلالة القدرة وكذلك الحياة ، واذا كان أبو علي قد اعتبر هذه الصفات مجرد ( اعتبارات عقلية ) من أجل استبعاد أدنى تصور يستدل منه على قيام تعدد فى الذات ، فعبر بذلك ، عن الوجدانية الخالصة فى مقابل التثليث



المسيحي ، فان الاعتبارات العقلية لابد أن تتباين معنى فليس معنى العلم هو معنى القدرة •

ولم يكن التصور المسيحي - بدلالة التثليث وتمايز كل أقنوم عن الآخر - هو وحده الذي أثار مناهضة ومعارضة الموقف المعتزلي ، ولكن لقي المعتزلة ضغطا مستمرا من فريق من المسلمين يلح في ضرورة اعتبار جانب المفهوم في الصفات ، أولئك هم الصفاتية •

لقد ظل المعتزلة يلقون اتهاما من جانب أهل السنة بعمامة والصفاتية بخاصة أنهم - أي المعتزلة - معطلة وانهم نفاة للصفات ، وكان لابد من مواجهة الصفاتية مع الاحتفاظ بالتوحيد الخالص مناهضة للمسيحية •

٣ - وجهة نظر الصفاتية \* ، ( الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات ) : لا يمكن القول ان علم الله هو الله ، أو أن الله عالم وعلمه هو هو ، وانما معنى ( عالم ) أنه ذو علم ( انزله بعلمه ) ( النساء : ١٦٦ ) فالله عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام قديم ، ولم يزل سبحانه عالما قادرا حيا مريدا سميعا بصيرا متكلم ، ومعنى أن الله عالم أن له علما وأنه قادر أن له قدرة وكذلك الأمر في سائر الصفات ، وليس من مفهوم الذات أنه عالم أو قادر أو حي ، أو

---

• الصفاتية جماعة من السلف اثبتوا لله صفات ازلية : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام : وقد سموا بذلك لأنهم يثبتون الصفات معارضين المعتزلة ( المعطلة ) أو نفاة الصفات ، كان على رأسهم عبد الله ابن كلاب المتوفى عام ٢٤٠ وأبى العباس القلانسي والحسارث المحاسبى ( الصوفى ) ت ٣٤٣ هـ ويعد هؤلاء الرواد الاوائل للاشاعرة بحيث يمكن ان يسمى الاشاعرة ( صفاتية ) ، هذا وقد جرت مناقشات عنيفة بين عباد بن سليمان المعتزلي وبين ابن كلاب حول صلة الصفات بالذات اتهم فيها المعتزلة بالتعطيل واتهم ابن كلاب بالتأثير بالنصارى في قولهم باستقلال الأقانيم كذلك اثبت الصفاتية الصفات الخيرية •

مريد أو سميع أو بصير أو متكلم ، وإنما هي صفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره .

وبصرف النظر عن اتهام المعتزلة للصفاتية انهم شابهوا النصاوي في إثبات صفات ليست هي الذات \* فانهم بحق قد حلوا مشكلة (المفهوم) ، اذ اثبتوا دلالات الصفات ومعانيها ، خلاصة القول كان هذا هو الموقف كما واجهه أبو هاشم : أصحابه من المعتزلة متهمون بالتعطيل ونفي الصفات ، حلوا مشكلة الكم على حساب الكيف ، قدموا التوحيد خالصا ولكنهم عطلوا الصفات ، فجاءت نظريته في الأحوال تفسيراً للجانب المفهومي في صلة الصفات بالذات .

**النظرية :** انتقد أبو هاشم موقف أبيه والسابقين عليه من المعتزلة ، اذ ذهب أبو علي الى أن ذات الباري علة لكونه عالماً قادراً ، فرد أبو هاشم ليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالماً قادراً فضلاً عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع الى الذات ، حقيقة انها لا تعرف على حياها ( انفرادها ) وإنما تدرك مع الذات ، ومع ذلك فالعقل يدرك انها تشترك في معنى وتفترق في معنى آخر (١) ومن ثم لا يمكن ان يكون مفهوم العلم هو مفهوم القدرة .

واذا لم تكن ذات الباري علة لكونه عالماً وقادراً لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة ، فقد ذهب أبو هاشم الى ان له علماً لما هو عليه

---

\* لم يقل الصفاتية انها غير الذات أو زائدة عليها انهم على حد تعبير ابن تيمية يقولون بصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا عن الذات المستفهم بصفات .

فى ذاته أى انه ذو حال هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا \* .

وتعرف الحال بأنها كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود ، فلا يتعلق الحال الا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود \* — ، اذ الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية ومن ثم فهى لا توصف بالوجود أو العدم ، أنها لا موجودة ولا معدومة — لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان ، أنها توصف بالثبوت — أو الاسناد — لأنها تتعلق بعالم الأذهان \*\*\* .

هكذا أثبت أبو هاشم للذات صفات مؤكدا تباين مفاهيمها مستبعدا عنها صفة الوجود العينية درءا لشبهة التعدد .

ولم يفترق أبو هاشم بنظريته فى الأحوال عن النسق العام للمعتزلة فى تصورهم لوحداية الله وصلة الذات بالصفات ، ولم يقترب من موقف الصفاتية الذين انكروا ان تكون الصفات عين الذات ، ذلك ان هذه الصفات لا تعلل ولا تدرك حياها — أى منفردة أو مستقلة — وإنما تعلم أو تدرك مع الذات ، والأحوال عند أبى هاشم تنقسم الى قسمين :

• الشهر ستانى : نهاية الاقدام من ١٣١ نشرة الفرد جيوم ، لاحظ بدقة انه وصف الحال بأنها معلومة بينما وصف الذات أنها موجودة ، فالأحوال أو الصفات اعتبارات عقلية هى موضوع علم بينما الذات لها وجود عينية . فلم يجعل للصفات وجودا عينيا حتى لا يكون تعدد فى الذات فتماثل اقانيم المسيحية بالنسبة للجوهر .

• هذا التعريف للباقلانى وليس لأبى هاشم .

... لاحظ الاتساق التام فى النزعة العقلية بين اثباتهم شيئية المعلوم ( أو المعدوم حسب تعبير الخصوم ) وبين استبعاد أبى هاشم مجال الوجود والعدم عن الأحوال . وراجع ما سبق أن قلناه تحت عنوان ( شيئية المعدوم ) .

١ - ما يعقل : وهو كل حكم لعلته قامت بذات بشرط في ثبوتها الحياة ، فالعلم والقدرة وكذلك السمع والبصر صفات بشرط لاثباتها الحياة وتعقل بالحياة .

٢ - ما لا يعقل : وهو كل صفة اثبات للذات من غير علة زائدة على الذات \* كتميز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا والسواد لونا .

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثانى اذ لا يندرج تحت مفهوم ( الذات ) أنه عالم قادر ، يرد أبو هاشم بذلك على أبيه الذى جعل أخص صفات البارز هو القدم ، ثم جعل الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم ومن ثم يمكن ان يستخلص من مفهوم القدم أنه عالم حتى قد ير ، فكان رد أبي هاشم أن القدم اذا بحث فى حقيقته لا يفيد الا نفى الاولوية - أو الابتداء - ، والنفى يستحيل ان يكون أخص وصف (١) ، وكيف نستخلص صفات ايجابية كالعلم والقدرة من معنى القدم الذى هو نفى الابتداء .

على أنه اذا كانت الصفات أحكاما لا تتدرج تحت مفهوم الذات فهى لا تعلم ولا تدرك مستقلة عن الذات ، كما لا يدرك كون الكائن سميعا أو بصيرا مستقلا عن كونه موجودا أو حيا .

ويؤكد أبو هاشم الجانب المفهومى للصفات أو بالاجزى تمايز الصفات ، اذ يتميز الموجود عن غيره بخاصية هي حال ، ومما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهى التى تسمى صفات الاجناس والانواع .

• الاحوال التى لا تعمل هى القضايا التحليلية بتغيرنا الحديث اذ أن المعمول لا يضيف شيئا جديدا لمفهوم الموضوع كقولنا : الجوهر متخيز بالجسم مفتد - السواد لون .

ان العقل يقتضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى قضية  
وهى اللونية والعرضية ويفترقان فى قضية وهى : السوادية والبياضية ،  
وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فبم يتمايزان ؟ ان التمايز بينهما  
انما يرجع الى الحال .

غير أن الصفات الالهية غير معلومة على حياها ( انفرادها أو  
استقلالها ) ، اذ قد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياها كالاضافات  
والمماساة والقرب والبعد \* ، كذلك الصفات فى صلتها بالذات ، والمعلومات  
متمايزان من قدوة أو حياة ولكن بالذات واحدة ، وما تمايز المعلومات  
الا تعدد الوجهين أو الاعتبارين أو الحالين دون أن يناظرها وجود عيني  
لموجودين .

ويبدو أن أبا على الجبائى قد اشفق على المفهوم المعتزلى لوحده الذات  
والصفات أن تتزعزع تحت تأثير التأكيد المفهومى للصفات فى نظرية  
الأحوال ، ومن ثم عارضها مؤكدا أن قولنا ( عالم لذاته ) لا يقتضى كونه  
عالم وجود صفة أو حال يوجب كونه عالما ، مرجعا اشتراك الاسماء فى  
أجناس أو افتراق الأنواع المنلاجة تحت الاجناس الى الالفاظ الدالة عليها  
فقط ، أما الموجودات العينية ( الافراد ) فانما تختلف وتتماثل لذواتها  
المعينة ، فالسواد والبياض يندرجان تحت جنس فوقهما هو اللون ، وهو  
مجرد لفظ دال على ما يندرج تحته من أنواع ، فالاشتراك أو الافتراق  
انما يرد الى الالفاظ وأسماء الاجناس .

---

★ كل هذه الامثلة تقضى وجود طرفين ولا تدرك الا بهما معاً ،  
فاللفظان المتضابقان لابد أن يكون بينهما نسبة بين طرفين ( زوج وزوجة )  
( اب وابن ) كذلك المماساة اذ الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف أو مماساة  
ما لم ينضم اليه جوهر آخر وكذلك القول فى القرب والبعد لابد من جسمين ،  
كذلك الصفات الالهية فى علاقتها بالذات لا تعلم منفردة أو مستقلة وانما  
تدرك متصلة بالذات وكما ان السمع أو البصر لا يدرك مستقلاً عن الحياة  
كذلك العلم أو القدرة لا تدرك مستقلة عن وجود الذات .



وقد رد على ذلك أبو هاشم بأن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد انكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات ، إذ يجد الإنسان في نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان ، فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة متحققة في ذهن الإنسان ، والعقل الإنساني هو المدرك لها ، أنه لا وجود لها في الخارج لأنه لا وجود للكيان في الأعيان .

هكذا تأدى البحث في صلة الذات بالصفات وهو موضوع كلامي بحث إلى أبحاث منطقية وفلسفية \* .

#### أما الأبحاث المنطقية فتثار فيها مشكلتان :

- ١ - بالنسبة للحدود : أيهما أسبق : الحد الكلي أم الجزئي ؟ هل الكليات سابقة منطقياً على أفرادها أم أن العقل قد استخلصها بعد أن جردها من هذه الأفراد ؟

★ هكذا كانت أبحاث المتكلمين : نقطة البدء موضوع كلامي بحث وثيق بالالهيات بالمفهوم الاسلامي ثم يؤدي بهم الجدل والمناظرة إلى موضوعات فلسفية ومنطقية ، قد يستعينون في ذلك بفلسفة اليونان أو منطق أرسطو ولكنهم لا يتبعونهم ان في الرأي وان في المشكلات وإنما ينتقون ويتخيرون مجرد مصطلحات يسخرونها لخدمة موقفهم الكلامي وهم في ذلك يفترقون عن فلاسفة الاسلام المشايخين لفلسفة اليونان المعقدين أنه بافلاطون وأرسطو قد ابتدأت الفلسفة واليهما منتهيا هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لقد عبر المتكلمون عما ينبغي أن يكون في كل حضارة اضيله تريد لنفسها الازدهار فموقفهم يصند الخضارات الأخرى : الالتزام بموقف منبثق من ضمير الفكر الاسلامي (صلة الذات بالصفات مثلاً) ثم الاختيار والانتقاء من أفكار الخضارات الأخرى ما يروته مناسبا لتدعيم موقفهم ، فلم تكن الفلسفة اليونانية مشكلات أو نظريات تشكل لديهم نقطة الابتداء .

٢ - بالنسبة للقضايا : أيهما يشكل موضوع العلم : القضية الكلية - إذ لا علم إلا بالكل على حد تعبير أرسطو - أم القضية الجزئية إذ ليس في العقل شيء إلا وقيد مر على الحواس ، ولا يمر على الحواس ولا يدرك إلا ما هو جزئي ؟

ينشئ عن هذه الأبحاث المنطقية مشكلات إبستمولوجية (عرفانية) فلسفية :

٦ - هل للكليات من أجناس وأنواع وجود في الأعيان ؟ فان كانت كذلك فكيف ذلك وليس في الخارج إلا ذوات وأفراد ؟ الى هذا الرأي يذهب المذهب الواقعي ، فان لم يكن لها وجود في الأعيان فما قيمتها ؟ هل هي مجرد ألفاظ - أو بالأحرى بطاقات - لا قيمة لها في ذاتها إلا من حيث دلالتها في الخارج ؟ فقيمة لفظ « انسان » في مجرد الدلالة أو الإشارة الى أفراد الناس تماما كقيمة اسم العلم « زيد » مثلا - في مجرد أنه بطاقة بها يعرف زيد عن سائر الأشخاص ؟ الى هذا الرأي يذهب الأسميون حيث الكليات ليست إلا مجرد « أسماء » .

٢ - أم أن الكليات من أجناس وأنواع تصورات عقلية مدركنة بالضرورة - الفطرة - أو الاستدلال - العقل - وهي سابقة منطقيا على الأفراد ؟ الى هذا الرأي يذهب المذهب العقلي ؟ ومن ثم فان لها اعتبارا في ذاتها ما دامت هي من صنع العقول وهذا هو رأي التصوريين \* .

★ ١ المذهب الواقعي Realism يجعل الوجود متميزا عن العقل ، وأن الكليات موجودة بمعزل عن المستويات ذلك اتجاه الواقعية في العصر الوسيط ، أما في العصر الحديث فيتبنى الرأي القائل : ما في الأذهان مطابق لما في الأعيان

راجع يوسف كرم : المعجم الفلسفي ص ١٨٤ ،

٢ - المذهب الاسمي Nominalism المعنى الكلي قائم في عقل العارف

وقد قدم الشهر ستاني عرضا لنظرية الاحوال يدل على تملكه  
لناصية المشكلة ووجهتي نظر المؤيدين والمخالفين ثم وقف موقف الحاكم  
ليفصح عما أخطأ فيه كل فريق وما أصاب فيأخذ على نفاة الاحوال أنهم  
ردوا العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وأن الموجودات المختلفة  
تختلف بذواتها ووجودها ، ماذا لو رفعت الالفاظ هل ترتفع بذلك  
القضايا العقلية ؟ حتى البهائم - وهي لا تعرف اسم « العشب » - تعلم  
بفطرتها ان أكلت عشباً ثم رأت ما يماثل الاول انه مأكول لانه من  
« جنس » الاول وتعرف ضده فتهرب منه ، لقد حسمت على أنفسكم باب  
الحد وشموله للمحددات وباب النظر وتضمنه للعلم ، لا بل حسمت على

---

ولامقابل له في الخارج . وهو يقوم مقام كثرة الافراد وأول قائل بذلك  
روسلان Roscelin ( ت ١١٢٣ ) المعجم الفلسفي ص ١٥ ( لاحظ انها  
أثيرت في العالم الاسلامي في تاريخ سابق على اثارها في العصور الوسطى  
المسيحية ) .

وللمشكلة نقطة بدم فلسفية وأخرى دينية ، أما نقطة البدم الفلسفية  
فقد اثارها بوتيس Boethius من اشارة عابرة لفورفوربوس بما يفيد  
أن مقولات ارسطو ليست الا ألفاظا أو أسماء وليست اشياء ، أما نقطة البدم  
الدينية أو اللاهوتية فقد أدت اسميه روسلان الى القول بأن الثالث المسيحي  
يتألف من ثلاثة اقانيم متمايزه هي جواهر متمايزه مما جعل انسلم يرد عليه  
بأنه يثبت آلهة ثلاثة راجع يوسف كزم : تاريخ الفلسفة الاوروبية ص ٥٧ ،  
٧٥ ، ٨١ ، ٢٠١ وكذلك عبد الرحمن بدوي فلسفة العصور الوسطى ص  
٦١ - ٦٦ وراجع تعليقات الدكتور بدوي القيمة على نظرية الاحوال بكتابه  
مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٦٠ وما بعدها .

٣- المذهب التصوري : مذهب يقرر أن لا مقابل للكليات في الخارج  
من حيث هي من صنع العقل ويقابل المذهب الواقعي المعجم الفلسفي ص ١٦١

العقول باب الادراك وعلى اللسان باب الكلام ، فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع الانسان مميزة عن الشخص المعين المشار اليه ، وكذلك العرضية كلية عامة لجميع انواع الاعراض ، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية ، وهذا السواد بعينه ، وهذا مدرك بضرورة العقل ، وهو مفهوم العبارة ، اذ العبارة تدل على معنى فى الذهن محقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه ، ولو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية وروسية لم يتبدل المعنى المدلول ، فما من كلام تام الا ويخص معنى عاما فوق الاعيان المشار اليها بهذا ، وتلك المعانى العامة من أخص أوصاف النفوس الانسانية .

كذلك يأخذ عليهم الشهرستاني رد التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة ، فان الشيء انما يتميز عن غيره بأخص وصفه ، فيرد عليهم بأن أخص وصف نوع الشيء غير أخص وصف ذات الشيء ، والعقل هو الذى يدرك أخص أوصاف النوع بينما يدرك الحس أخص أوصاف الذات .

أما ما يأخذه على مثبتى الاحوال فهو قولهم انهبا لا موجودة ولا معدومة \* اذ الوجود عندهم حال ، فكيف يصح أن يقال : الوجود لا يوصف بالوجود . . .

ثم يدلى الشهرستاني بحكمه فى المسألة بعد تقييمه لموقف كل فريق بقوله : فالحق فى المسألة اذن أن الانسان يجد من نفسه تصور اشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ ، ولا ملاحظة جانب الأعيان ، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهى ، اما أن ترجع الى الالفاظ المحدودة وقد ابطالناه واما أن ترجع الى الاعيان الموجودة المشار اليها وقد زيفناه ، فلم يبق الا أن يقال : هى معان موجودة محققة فى ذهن الانسان ، والعقل الانسانى هو المدرك لها ومن حيث هى كلية

---

★ مراد ابى هاشم من وصفه الاحوال انها لا موجوده ولا معدومه انها لا تتعلق بمجال الوجود فلا توصف بأنها موجودة أو معدومة وانما هى صفات تدرك بالعقل .

عامة لا وجود لها في الاعميان فلا موجود مطلقا في الاعميان ولا عرض مطلقا ولا لون مطلقا ، بل هي الاعميان بحيث يتصور العقل منها معنى كليا عاما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجهها ، فتصاغ له عبارة ، حتى لو طرحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل .

فإنه الاحوال اخطأوا من حيث ردوها الى العبارات المجردة ، واصابوا حيث قالوا : ماثبت وجوده معيننا لا عموم فيه ولا اعتبار .

ومثبتو الاحوال اخطأوا من حيث ردوها الى صفات في الاعميان واصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات ، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الازهان ، بدل قولهم لا موجوده ولا معدومة ، وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه ، غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الازهان ، وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع ، والمعاني اذا لاحت للعقول واتضح فليعبر المعبر عنها مما يتيسر له ، فالحقائق والمعاني اذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وأنفسها ، واعتبارها بالنسبة الى الاعميان ، واعتبارها بالنسبة الى الازهان ، وهي من حيث هي موجودة في الاعميان يعرض لها ان تتعين وتخصص ، وهي من حيث هي متصورة في الازهان يعرض لها أن تعم وتشمل ، وهي باعتبار ذواتها في انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص .

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال ويتبين له الحق في مسألة المعدوم : هل هو شيء أم لا (١) .



نريد أن تخلص من ذلك الى مايتى :

١ - أن نظرية الاحوال هى بعينها مشكلة الكليات بين الاسمين والتصورين وان ابا هاشم باثباته الاحوال قد نحا منحى التصورين وانه فى ذلك أقرب الى التعبير عن روح الاعتزال فى نزعتة العقلية .

ومن ناحية أخرى كان مخالفوه من منكرى الاحوال وعلى رأسهم والده معبرين عن موقف المعتزلة بصدد صلة الذات والصفات ، استبعاد الجانب المفهومى من الصفات اذا كان اثباتها يؤدى الى التمايز بينها تمايزا يلمح فيه التعدد فى الذات الالهية ، الامر الذى أدى بهم الى تبني موقف الاسمين : الصفات ليست الا اسماء هذا من جهة ، ومن جهة أخرى الى انكار نظرية الاحوال اذ لا فرق بينها وبين مذهب الصفاتية ، وهؤلاء يلزمهم مذهب النصارى فى قولهم : واحد بالجوهريّة ثلاثية بالاقنومية .

ولكن ابا هاشم لم يذهب مذهب الصفاتية لان الصفات عنده لا تعلم بحيالها وانما من حيث صلتها بالذات تماما كما لا يتصور السميع سميعا الا من حيث كان موجودا حيا .

ومن ثم لم يجد فريق من المعتزلة حرجا فى متابعة ابي هاشم ثم تابعته الزيدية فى ذلك ، ونظرا لاثباته الجانب المفهومى من الصفات فقد لقيت نظريته قبولا من بعض الاشاعرة وهؤلاء متابعون للصفاتية .

٢ - ان نظرية الاحوال وثيقة الصلة بالابحاث المنطقية والفلسفية ولقد عرضها الشهر ستانى عرضا فلسفيا ، ومع ذلك فنقطة البدء فيها

---

★ لاحظ العبارة الدقيقة لمثبتى الاحوال فى ردهم على \* المنكرين : دعوتموثا الى المحسوس ودعوناكم الى المعقول ( الشهر ستانى : نهاية الاقدام ) ص ١٣٤ .

لا تتصل اطلاقا بموضوعات الفلسفة اليونانية ، فلم يكن المثبون أو المنكرون متابعين لافلاطون أو أرسطو ، وانما كانت نقطة البدء وثيقة الصلة بموضوعات علم الكلام بل انها انبثقت عن البحث فى ذات الله وصفاته . ولا شىء غير ، نظرية الاحوال نموذج لنظريات علم الكلام بعامه فى أنه لا يصح أن يلتبس لها نقطة بدء فى الفلسفة اليونانية ، بل لا تعدو الحق اذا قلنا انها لا تفهم بل سيحوطها الغموض والاضطراب لو التمسنا لاراء المتكلمين أصولا يونانية ، ربما اطلعوا على فلسفة اليونان ، وربما افادوا منها مصطلحات ومقدرة كلامية ( = جدلية ) ولكنهم لم يتابعوا فلاسفة لليونان ولم يقتفوا آثارهم باية حال ، وانما التزموا بما اعتقدوه واعتنقوه من فكر الاسلام لا فرق فى ذلك بين المعتزلة وبين الخصوم .

٣ - اشار الشهر ستانى اشارة عابرة ولكن لها مغزاها حين ربط بين نظرية الاحوال وشيئية المعدوم ، بين صفات الله ومعلومات الله التى لم توجد بعد ، كلاهما لا يتصلان بمبحث الوجود وانما بمبحث المعرفة ، كلاهما منع اطلاق لفظ الوجود عليه ، وانما اطلق لفظ « الثبوت » على الحال « والشيئية » على المعدوم ، وما الشيئية لدى المعتزلة الا الثبوت ، والنظريتان متسقتان بل ومنبثقتان عن النزعة العقلية لدى المعتزلة \* .

٤ - وخلاصة القول فى نظرية الاحوال : أن المعتزلة من أبى الهذيل الى أبى على قد ضيقوا على أنفسهم حين تصوروا ان اثبات الصفات للذات الالهية يؤدى الى الموقف المسيحى بما ينطوى عليه من تعدد أو بالاحرى تشليثا ، لقد قيدهم هذا التصور حتى لم يستطيعوا التخلص من

---

★ يفهم مذهب الاعتزال - كما يفهم اى مذهب آخر - فى ضوء منهج تكاملى يربط بين الآراء ويعتبرها اعضاء فى نسق متكامل ، أما تجزئة الراى الى عبارات والتماس أصل اجنبى لكل قضية وأحيانا لكل لفظ فلا يؤدى الا الى التشويش والغموض .

تصور التوحيد خالصا الى « بتعطيل » مفهوم الصفات - ولا أقول تعطيل الصفات كما وصفهم الخصوم ، حتى جاء أبو هاشم فحررهم من هذا التخرج المبالغ فيه وخلصهم من أن يكون أسارى موقف معارضة المسيحية ، ذلك ان اثبات معاني الصفات لا يفيد التعدد بأية حال ، فالذات الالهية - من حيث هي ذات - تنتمي الى عالم الاعيان كسائر الموجودات ، والصفات الالهية تتعلق بعالم الازهان حيث المعاني ، وعالم الاعيان يتميز بالموجود بينما يتصف عالم الازهان بالثبوت ، المجالان متمايزان ، ومن ثم فلا حرج في اثبات صفات - لها معاني ومدلولات - لله دون أن يقتضى ذلك التعدد بحال ، لان الصفات لا تنتمي الى عالم الاعيان ولا تتصف بما تتصف به الموجودات من وجود أو عدم ، ومن ناحية أخرى - تأكيداً لاسبغيتبعاد التخرج من شبهة التعدد - أكد أبو هاشم أن هذه الصفات لا توجد ولن توجد « بحيالها » أى مستقلة عن الذات .

هكذا وضع أبو هاشم مشكلة الذات والصفات فى موضعها الصحيح ، فوحدانية الله لا تقتضى اطلاقاً تعطيل معاني الصفات ، لقد ميز بين المجالين : مجال « الذات » وانتمائها الى عالم « الاعيان » ومجال « الصفات » وانتسابها الى « الازهان » ثم حدد العلاقة بينهما مما حفظ للمعتزلة تصورهم للتوحيد الخالص ثم بما ابعد عنهم الاتهام بالتعطيل . لقد جاءت نظرية الاحوال لتكون خاتمة المطاف لمشكلة ( الذات والصفات ) من وجهة نظر المعتزلة .

هـ - وجاءت خاتمة مطاف أخرى من وجهة نظر فقهية أمكن بها أن تحل المشكلة حلا حاسما من منظور لغوى ، لقد خلط المعتزلة الاوائل بين الصفة والموصوف ، بين الاسم والتسمية حين قالوا : قدرة الله هى الله ، علم الله هو الله وليست القدرة لغويا هى القادر ولا العلم هو العالم ، ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يتصور القادر مجردا عن القدرة ولا العالم وقد تعرى عن العلم .

فالعلم والقدرة والحياة صفات مشتركة موجودة في الالذهان لا في الالعيان ، بينما الوجود في الالعيان مختص لا اشتراك فيه ، انه يعرض للذهن ذات وصفة ، كل على حدة ، فليست الصفة هي نفس الذات ومع ذلك لا تنفك صفة العلم عن القادر في الخارج .

يقول الطحاوى (١) : انك اذا قلت : أعوذ بالله فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتي لا تنفك عنه بوجه من الوجوه ، واذا قلت : أعوذ بعزة الله فقد عدت بصفة من صفات الله ومع ذلك لم تعد بغير الله ، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات ، فان ذات في أصل معناها لا تستعمل الا مضافة أى ذات وجود - ذات قدرة - ذات عز - ذات علم ، فذات كذا بمعنى صاحبة ، تأنيث « ذو » ، هذا أصل معنى الكلمة ، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه وأن عرض للذهن افتراض ذات مجردة عن الصفات فانه تماما كما يعرض المحال . وقد قال صلى الله عليه وسلم : أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد ، أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق . ولم يعذ النبي عليه السلام بغير الله .

وهكذا ذهب المعتزلة الى شأو بعيد في ابحاث كلاميه حول الذات والصفات بينما وجد أهل السلف حلا يسيرا على أساس تحليل لغوى وبحث فقهي وذلك بما أرتضاه لنفسه جمهور المسلمين .

---

(١) ابو جعفر الطحاوى شرح صدر الدين ابن ابى العز الحنفى ( ت ٧٩٢ هـ ) : شرح الطحاوية على العقيدة السلفية ص ٦٤ .

### ٣ القاضي عبد الجبار بن أحمد \* ( ت ٤١٥ هـ )

#### يمثل القاضي عبد الجبار أهمية كبرى من زاويتين :

١ - زاويه بالنسبة الى المعتزلة : اذ هو يمثل الحلقة الاخيرة من الاعتزال الخالص ، حقيقة لقد تسرب التشيع الى الاعتزال ممثلاً في معتزلة بغداد في عصر سابق ، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الاول وبالاحرى كانوا معتزلة متشيعين ، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام

★ عبد الجبار بن احمد بن خليل بن عبد الله الهمداني الاسد آبادي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الاطلاق غيره ( السبكي : طبقات الشافعية ) و ٣ ص ٢٢٠ والاسد آبادي نسبة الى اسد آباد أما الهمداني نسبة الى همدان من بلاد الري جنوب بحر الخزر « قزوين » ، وكانت الري من مراكز الحضارة الاسلامية زمن بني بويه - أي عصر القاضي عبد الجبار ، وكان أهلها موزعين بين الشيعة والشافعية والحنفية ، تنتقل بين الري وبغداد والبصرة ، وفي البصرة تحول عن مذهب الاشاعرة الى الاعتزال حيث لقي بها ابا اسحق ابراهيم ابن عباس و ابا عبد الله البصري ، وعن طريق ابن عياش تعرف عليه صاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة فعيّنه صاحب قاضيا للقضاء منذ عام ٣٦٧ هـ وبقي بهذا المنصب حتى عزله فخر الدلة بعد وفاة صاحب عام ٣٨٥ هـ وصودرت أمواله .

ومع أن القاضي عبد الجبار قد عاش في عصر نفوذ بني بويه وكانوا مؤيدين للمعتزلة لا انهم كانوا شيعة بالدرجة الاولى ، وكان القاضي عبد الجبار يمثل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الامامة فكان تيار العصر أقوى مما يمثله القاضي من اعتزال خالص ومن ثم كان هو آخر حلقة فيه لاسيما بعد ما تلقاه الاعتزال من طعنات الاشاعرة .



الاول أو بالاحرى شيعة معتزلة، فالتأريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهى عادة بالقاضى عبد الجبار .

٢ - زواية بالنسبة الى دارسى فكر المعتزلة : كانت معلوماتنا عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم حتى نشر كتاب الانتصار للخياط كما سبق القول ولم يكن ذلك كافيا ، ثم كان من حسن حظ القاضى عبد الجبار - دون سائر المعتزلة - ومن حسن الحظ الدارسين كذلك ، ان كثيرا من مؤلفات القاضى قد وصلت اليينا وهى مؤلفات ضخمة أهمها ، « المغنى فى أصول الدين » فى ٢٠ مجلدا عثر منها على ١٤ مجلدا فقط ، وشرح الاصول الخمسة ، والمجموع من المحيط بالتكليف ، وقد عرض القاضى فى كتبه هذه لآراء من تقدم عليه من شيوخ الاعتزال فتغيرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرا شاملا وحصلنا على صورة أقرب الى الصحة عن حقيقة اقوالهم فى معظم موضوعات علم الكلام .

وأما عن مكانة القاضى عبد الجبار العلمية فقد وصفه صاحبه الوزير صاحب ابن عباد بأنه أعلم أهل الارض فى زمانه ، كما قال عنه الحاكم الجسمى ( ت ٥٤٥ هـ ) ( ١ ) : وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل ، فانه الذى فتق علم الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليله التى بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لاحد من قبله ، وطال عمره \* مواظبا على التدريس والاملاء حتى طبق الارض بكتبه واصحابه ، واليه انتهت الرياسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ .

---

(١) الحاكم الجسمى : شرح العيون ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٥ .

★ عاش القاضى عبد الجبار تسعين سنة .

تلقى العلم على كبار المحدثين في عصره من أمثال أبي الحسن ابن سلمه القطان ( ت : ٣٤٥ هـ ) وهو محدث قزوين وعالمها كما يصفه الذهبي ، وعلى عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب ( ت ٣٤٢ هـ ) وله ميل الى الاعتزال مع ندرة المعتزلة بين المحدثين ، وعبد الله بن جعفر ( ت ٣٤٦ هـ ) والزبير بن عبد الواحد الاسدي ( ت ٣٤٧ هـ ) وهو أول من تلقى عنه عبد الجبار اذ هو من بلده .

وكان القاضي عبد الجبار اشعريا في الاصول شافعيًا في الفقه حتى سن الرابعة والعشرين حين لقي أبا اسحق ابراهيم بن عياش البصري وبفضله تحول الى الاعتزال \* ، وكان أبو اسحق قد صحب أبا هاشم الجبائي وأبا علي بن خلاد وأبا عبد الله ابن الحسين بن علي البصري ( ت ٣٦٧ هـ ) ببغداد وقد اشار القاضي بفضله عليه .

أما تلاميذه فيؤلفون الطبقة الثانية عشرة والاخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه : المنية والأمل ، وأبرز تلاميذه :

أ - أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري واليه انتهت رئاسة المعتزلة بعد القاضي ، وكان القاضي يحيل اليه في المسائل التي ترد عليه ، وأهم مؤلفاته : ديوان الاصول ، والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

ب - أبو الحسين محمد بن علي البصري ( ت ٤٣٦ هـ ) وقد خالف القاضي في مسائل ، اذ كان القاضي أميل الى أبي هاشم بينما كان أبو الحسين أميل الى أبي علي الجبائي ، هذا وقد اقم الفسفة وعلوم الأوائل في علم الكلام مما سبب نفرة كثير من رجال المعتزلة منه ، يقول الحاكم

---

★ تحول الى الاعتزال في سن مبكره لا تسمح بأن تجعل من تحوله حدثًا فكريًا هامًا كما حدث للاشعري ، وربما كان أثره عليه اهتمامه بالكلام أكثر من الحديث أو الفقه .

الجشمي : نفر المعتزلة من ابي الحسين لسبيين : أولهما انه خلط كلامه بكلام الاوائل ، وثانيهما : انه رد على المشايخ في كتبه بما لا يصح ، ومن مؤلفاته : المعتمد في أصول الفقه - الأمامه في الرد على الشريف المرتضى أو نقض الشافى في الإمامة - نقض المقنع في الغيبة - تصفح الادلة .

ج - ابو محمد الحسن بن احمد بن متويه ( ت ٤٦٩ هـ ) : ويبدو أنه صاحب القاضي مدة مكنته من جمع ما أملاه القاضي في كتاب : المجموع من المحيط بالتكليف ، كما ألف كتاب : التذكرة في لطيف الكلام .

د - ابو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني ( ت ٤٨٨ هـ ) : شهرته كمفسر أكثر من شهرته كمتكلم ، فله كتاب « التفسير الكبير » وفيه آراء معتزليه ، وكان القزويني يميل الى التشيع الزيدي .

هـ - ابو القاسم اسماعيل بن أحمد البستي : شيخ الزيدية في العراق اذ تبع المؤيد بالله امام الزيدية كما صاحب القاضي عبد الجبار ، وكانت بينه وبين أبي بكر الباقلاني مناظرات .

و - الشريف المرتضى ابو القاسم علي بن الحسين الموسوي ( ت ٤٣٦ هـ ) نقيب العلويين في بغداد - من الشيعة الامامية ، ويعد هو وأخوه من اعلام الادب العربي وله كتاب الامالي ( أمالي المرتضى : أو غرر الفرائد ودور القلائد ) ، وقد عارض القاضي عبد الجبار في موضوع الامامة وألف في ذلك كتابه الشافى وقد رد عليه أبو الحسين البصرى .

وهناك آخرون من أمثال أبي القاسم التنوخي ( ت ٤٤٧ هـ ) وأبي عبد الله الصيمري .

ومن الملاحظ أن كثيرا من تلاميذ القاضي عبد الجبار كانوا شيعة لاسيما من الزيدية الذين حفظوا وحافظوا على فكر المعتزلة وقرائهم بصرف النظر عن مزجه بمعتقداتهم .

### مؤلفاته :

من المتعذر حصر مؤلفات القاضي عبد الجبار ، اذ ينسب اليه الحاكم الجشمي انه صنف أربعمئة ألف ورقة في كل فن وعلم \* .

#### ١ - في علوم القرآن والتفسير :

الأدلة في علوم القرآن - بيان المتشابه في علوم القرآن - بيان المتشابه في القرآن - التفسير الكبير - التفسير المحيط ( ويبدو أن الزمخشري المفسر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار ) - تنزيه القرآن عن المطاعن ( نشر ) \* .

#### ٢ - في الحديث :

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) - تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ( وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوة ) \* .

#### ٣ - في أصول الفقه :

الاختلاف في أصول الفقه - العمد - شرح العمد - النهاية \* .

---

★ يمكن الرجوع لمعرفة ما هو منقوط من هذه الكتب وامساكن المخطوطات ، وما حقق ونشر منها واسماء محققها وتقييم للكتب المحققة من مؤلفات القاضي الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٨٥ - ٣٩١ \* أما المصادر التي ذكرت فيها اسماء مؤلفات القاضي عبد الجبار فيمكن الرجوع الى كتاب الدكتور عبد الكريم العثمان : قاضي القضاء عبد الجبار بن الهمداني ص ٥٧ - ٧٢ هذا وقد ذكر اسماء كثير من كتب القاضي الحاكم أبو السعد الجشمي في كتابه شرح العيون ص ٣٦٧ - ٢٦٩ نشره فؤاد سيد كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة \* .

وقد استند كثير ممن خلفه من علماء اصول الفقه — حتى من غير المعتزلة — كالجويني والرازي على كتبه ، وقد شرح كتابه العمدة تلميذه أبو الحسين البصري .

#### ٤ — في علم الكلام :

٢٤

( أ ) مؤلفات : كتاب الدواعي والصوارف — كتاب الخلاف والوفاء كتاب الخاطر — كتاب الاعتماد — كتاب المنع والتمانع — كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز .

( ب ) أمالي : المغني في أصول الدين ( ٢٠ جزء عشر منها على ١٤ جزءا في اليمن وقد نشرت ) — الفعل والفاعل — كتاب المبسوط — كتاب المحيط ( نشر ) كتاب الحكمة والحكيم — شرح الاصول الخمسة ( نشر ) .

( ج ) شروح : شرح الجامعين — شرح الاصول — شرح المقالات — شرح الأعراض .

( د ) في نقض كتب المخالفين : نقض اللمع — نقض الامامة .

( هـ ) اجوبة على مسائل وردت اليه من آفاق العالم الاسلامي : الرازيات ( نسبة الى مسائل وردت اليه من الري ) — العسكريةات ( من بلدة العسكر ) القاشانيات — الخوارزميات — الكوفيات — المصريات .

( و ) في الطبقات : طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى ( الكتابان منشوران ) ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء ونصيحة المتفقه .

هذا وتعد كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم ، وقد أحدث ما نشر منها خصوصا : المغني — شرح الاصول الخمسة — المجموع من المحيط بالتكليف تغييرا شاملا في معلوماتنا عن المعتزلة بعد أن شوهمها ومسخرها الخصوم على مدى قرون .



## أراؤه الكلامية :

أولا : الله

( ١ ) معرفة الله :

معرفة الله متولدة عن النظر ، فلا يعرف الله ضرورة ، اذ لو كانت معرفة الله ضرورة لما اختلف فيه العقلاء كما لا يختلفون فى الضروريات ، ولأجمعوا على معرفته حق المعرفة اجماعهم على سواد الليل وبياض النهار ، ولما وجدنا من يكفر بالله ويلحد فيه بل من يرتد بعد ايمان ، فعلمنا أن معرفة الله ليست ضرورية ، ذلك أن العلم الضرورى هو علم اضطرارى مبتدأ فى العقول ، ولو كانت معرفة الله ضرورية اضطرارية لكان المشركون فى جهلهم بالله معذورين اذ لكان مثلهم فى ذلك مثل المجانين أفعالهم ليست بارادتهم (١) .

كذلك لا يعرف الله مشاهدة والا لشاهده الناس عيانا .

ولا يقال يعرف الله بالتقليد ، أى الأخذ عن الغير ، لأن التقليد ليس طريقا الى علم يقينى ، ومن سيخصه المقلد بتقليده والمذاهب كثيرة والناس مختلفون .

واذا كان الله لا يعرف ضرورة \* ولا مشاهدة ولا يصح أن يعرف تقليدا فلم يبق الا أن يعرف بالنظر ، ومعرفة الله أولى الواجبات ، لأن

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٥٤ .

★ لا يتعارض هذا مع ما سبق أن أشرنا اليه فى باب المعرفة عند العلاف اذ هى من جهة ليست مبتدأه فى العقول كالضروريات ومن جهة أخرى لاتقتضى استدلالا عقليا لا يقدر عليه غير العلماء وارباب الفكر اذ بمجرد النظر البسيط يمكن التوصل الى معرفة الله جملة : وجوده ووحدانيته وعدله

سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله ، كما أن الواجبات العقلية متأخرة عن العلم به .

### ( ب ) صفات الله :

يقسم القاضى الصفات الالهية الى أقسام ثلاثة :

١ - صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيها غيره نحو كونه قديما غنيا عن العالمين .

٢ - صفات يشاركه غيره فى نفسها ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها : نحو كونه موجودا حيا عالما قادرا ، اذ يستحق الله هذه الصفات لذاته بينما يستحق غيره هذه الصفات لغيره — فالله هو الذى أقدر الانسان على العقل .

وقد تبنى القاضى مذهب أبى على فى صلة الصفات والذات ، ويفند قول الاشعرى ان الله قادر بقدرة قديمة عالم بعلم قديم حى بحياه مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر ، اذ لو كانت كذلك لوجب أن تكون هذه المعانى مماثلة للذات الالهية الامر الذى يوجب التعدد فى ذاته .

٣ - صفات يشاركه فيها غيره فى نفس الصفة وفى نفس جهة الاستحقاق : نحو كونه مريدا كارها ، غير أن الله يريد وبكره لا بارادة وكراهة موجودتين فى محل بينما الواحد منا يريد ويكره لمعنيين محدثين فى قلبه (١) .

واذا كان ما سبق من صفات يصح أن يتصف الله بها ، فان هناك صفات لا يجوز أن يتصف الله بها ، نحو كونه جسما ، لأن الأجسام لا تنفك عن الحوادث ومن ثم فهي محدثة ، ولا يصح أن يكون القديم محدثا ، ويتأول القاضى الآيات القرآنية التى يفيد ظاهرها التشبيه .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٣٠ - ١٣١ .

وان كان الله ليس جسما فانه لا يصح أن يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة وينتقد موقف الاشعرى فى ذلك \* .

### ثانيا : العالم

#### حدوثه :

اذا كان القدم صفة ذات لله يختص بها ولا يشاركه فيها غيره كان العالم بكل ما فيه من اجسام محدثا ، وأول من استدل على حدوث الاجسام من المتكلمين هو أبو الهزيل ، ويستند دليل أبى الهزيل على قضايا ثلاث:

١ - ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

٢ - الاجسام لا تنفك عن الاعراض والاكوان ( = الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ) .

٣ - الاعراض عارضه زائلة وكذلك الاكوان متغيرة وكل ما كان كذلك فهو حادث . . . الاجسام حادثه .

ولا يختلف دليل القاضى على الحدوث عن هذا ، الا ان يقدم الادلة على صدق هذه القضايا الثلاثة ، غير أنه يؤكد القول على استحالة أن تنفك الاجسام عن الاعراض والاكوان ردا على القائلين بقدم العالم من أصحاب الهيولى ، مادام مستندهم فى دعواهم قدم العالم تصور مادة أولى قديمة سموها الهيولى أو الطينه معراه عن الصورة تعرى الجوهر عن الاعراض ، ولو جاز خلو الجسم عن هذه المعانى من أعراض أو اكوان لجاز خلوه عنها الآن أى بأن تبقى هيولى معراه من الصورة أو جسم خال من الاعراض والاكوان فلما لم نجد فى الشاهد ذلك لم يجز أن يكون ذلك فى الغائب ، ومن ثم فان الاجسام لا تنفك عن الاعراض .

---

سبق عرض موضوعى تنزيه الله واستحالاته رؤيته يوم القيامة فى  
(أصل التوحيد \* .

واذا كانت القضايا الاساسية فى هذا الدليل لا تعبر عن اصالة  
القاضى لانها مستقاة من العلاف ، فان للقاضى ردودا قد انفرد بها بعد  
أن قويت شوكة القائلين بقدم العالم من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن  
زكريا الرازى اذ كان عليه أن يفند دعاويهم .

لما كان الله محدثا للعالم بعد ان لم يكن كذلك لابد من وجود  
معنى أو سبب حتى صار الله فاعلا ، ولا بد أن يكون هناك داع أو غرض  
ولا يخلو ذلك الداعى اما أن يكون حاجة أو حكمة ، واذا كان الله لا تجوز  
عليه الحاجة فلا بد أن يكون داعى الحكمة ، وداعى الحكمة هو علمه بحسنه  
وانتفاع الغير به ، وذلك ثابت فيما لم يزل فوجب وجود العالم فيما لم  
يزل .

وقد رد القاضى على ابن زكريا الرازى فى ذلك بالقول بأن داعى  
الحكمة لا يوجب الفعل أزلا ، ألا ترى الواحد منا مع كونه عالما يحسن  
الصدقه قد يتصدق فى وقت ولا يتصدق فى وقت ، ويتصدق فى وقت  
بدرهم ولا يتصدق فى وقت بدرهم \* .

كذلك يحتج الفلاسفة على قدم العالم بقولهم لو كان العالم محدثا  
لوجب أن يكون تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم أصبح عالما بوجوده  
بعد ان لم يكن عالما، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله ، ويرد القاضى  
بأن العالم بالشئ أنه سيوجد عالم بوجوده اذا وجد .

وهذا صحيح بالنسبة للعلم الالهى وان لم يكن كذلك بالنسبة  
للانسان .

---

★ أخطأ القاضى خطأ فاحشا حين قاس الفعل الالهى على الفعل الانسانى  
وبذلك قدم ردا ضعيفا يمكن الرد عليه بأن التصديق دوما أفضل من التصديق  
المنقطع وذلك اليق بالله لان المعتزلة توجب عليه فعل الاصلح ( د عبد الرحمن  
بدوى : مذاهب الاسلاميين ) .

كذلك يرد القاضى على الفلاسفة فيما اصفوا على الكواكب والافلاك من حياة وعقل وفيما جعلوا لها من تأثيرات على العالم الارضى .

ينفى القاضى أن تكون هذه النجوم أو الكواكب حية فضلا عن أن تكون قادرة ، إذ أن الشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لان الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية \* ، وهى مفقودة فيها ، ولو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف فى تصرفاتها فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ومعلوم أنه لا اختلاف فى حركاتها ، بل هى على طريقة واحدة ووتيره مستمرة ، على أننا نعلم من وحى النبى - صلى الله عليه وسلم - ومن دين الامة ضرورة أنها مسخرة ومدبرة غير حية ولا قادرة ، فقد بطل ما قالوه \*\* (١) .

عاصر القاضى فلاسفة مسلمين لم يكونوا على عهد جهابذه المعتزلة من أمثال العلاف والنظام ، ومن ثم كانت ردوده على القائلين بقدم العالم بما لم يعرف لدى المعتزلة السابقين ، حقيقة ان له ردودا وتقنيات على أصحاب الديانات الاخرى لاسيما المسيحية وأديان الثنوية ولكنه فى ذلك لم يأت بجديد ، ربما كان أكثر تعمقا فى فهم هذه الاديان ، ولكنه مع ذلك غير أصيل .

ولا نستطيع أن نقول ان القاضى قد استطاع أن ينهض لفلاسفة الاسلام ، ربما كانت بضاعته من الفلسفة مزجاة ، وربما كان أسلوبه فى تفنيد آراء الخصم القائم على تخيل الاعتراضات والردود عليها بالتقسيم

---

★ مرة أخرى يقيس القاضى الغائب على الشاهد فلا يتصور الحياة الا على نحو انسانى مع أن التشبيه لا يستقيم مع روح الاعتزال ، فالله حى ولكنه غير محتاج الى بنيه من لحم ودم .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ١٢٠ - ١٢١ .

★★ لم يقل الفلاسفة ان الكواكب قادرة مختارة وانما قالوا انها حية ناطقة .



والتشعيب وقياس الاحراج غير حاسم بل فى كثير من الاحيان مخل وعقيم ، وربما كان القاضى مع مكانته الكلامية يمثل حضاريا شيخوخة فكر الاعتزال فعجز عن أن ينهض لفلسفة الاسلام ، اذ كانت هذه مهمة فرقة أخرى كانت على عصر القاضى تجتاز مرحلة الصبا الى الفتوة والشباب ، وأعنى بهم الاشاعرة ، فما أن جاء الغزالى فى النصف الثانى من القرن الخامس حتى استطاع أن يقطعهم بل أن يجهز عليهم فيما يخالف عقيدة الاسلام .

### ثالثا : الانسان

#### حرية ارادته :

يقدم القاضى الأدلة الآتية على أن افعال العباد حادثة من جهتهم وأنهم المحدثون لها دون سواهم .

١ - اننا نفصل بين المحسن والمسيء فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته ، بينما نحن لا نصدر حكما بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ، ولا طول القامة وقصرها ، فلا نقول للطويل : لم طالت قامتك ؟ ولا للقصير لم قصرت ؟ بينما يقال للظالم : لم ظلمت ؟ وللكاذب : لم كذبت ؟ فلو لا أن أحدهما متعلق بنا موجود من جهتنا وليس الآخر كذلك لما وجب الفصل ، ولا يصح الاعتراض بأننا نحمد الله على الايمان الذى هو من فعل الانسان ، كذلك يذم المرء على الامانة والغرق والحرق وهى لا تتعلق بالانسان ، ذلك لاننا لا نحمد الله على الايمان نفسه ، وانما نحمده على مقدمات الايمان من الاقدار والتمكين وازاحة العله بأنواع اللطاف وذلك كله موجود من جهته ، كذلك لا يقدم احدنا على الامانة والغرق والحرق وانما على مقدماته ، انا لانذم من القى صبيا فى تنور على احراق النار الحادث من جهة الله بموجب تسخيرهِ للاشياء وانما نذمه على القائه الصبى فى النار .

ويلزم المجبره أن لا يفرقوا بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثه الانبياء اذ يدعون الكفار الى الايمان والله قد اراد لهم ذلك .

وكذلك يلزمهم قبح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبح مجاهدة الكفار ما دام الله قد اراد لهم ذلك وكتبه عليهم (١) .

ان دليل حدوث الفعل من جهة الانسان انه اذا دعاه الداعي الى فعل وقصد فانه يقوم به :

#### نقد نظرية الكسب :

ينتقد القاضى عند الجبار « الكسب » اصطلاحا ونظرية ، أما من جهة الاصطلاح فان اللفظ فى أصل معناه : كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر ، ولكن القائلين بالكسب لا يقصدون هذا ، مع أن المفروض فى الاصطلاح أن تدل عليه أصل اللغة والاستعمال ، كذلك يجب أن يسبق المعنى اللفظ أى أن يعقل أولا ثم يصطلح عليه ان لم يوجد له اسم فى اللغة ، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه .

ويرجع القاضى عبد الجبار نظرية الكسب الى ضرار بن عمرو، فليس الاشعري أول قائل بها ، اذ ذهب ضرار بن عمر الى أن الافعال متعلقة بنا ومحتاجه الينا وهو فى هذا يتفق مع المعتزلة ، ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب ، وفى هذا يفترق عن المعتزلة ، وهو لا يعنى بالكسب مفهومه اللغوى - ما يستجلب نفعا - وانما جعله علما على معنى غير محدد، ولو كان محدد لعرفه من قبل خصوم المجبره من المعتزلة والزيدية والخوارج والامامية .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٥٠ - ٣٥٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤ .

وما الذى تعنونه من الكسب ؟ فان قلتم ما وقع بقدرة حادثة ، ففى ذلك اثبات لقدرة العبد وهذا يقتضى أن يكون لقدرة تأثير .

ثم انكم تفرقون بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية لفظا فجعلتم الاولى متعلقة بنا من طريق الحدوث ، ومع ذلك فقد جعلتم الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى وموقوفتين على اختياره ، فسان اختارها كانتا ، وان لم يخترها لم يكونا ، فلم سميت احدهما اضطرارية والاخرى كسبية اختيارية ؟ وهل هذا الا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة منها (١) .

ولقد تعلقتم أيضا بأنه لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لكان عالما بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى فانه قادر على الفعل عالم بتفاصيله ، ولكن هناك فرقا بين الوضعين لانه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا ، فانه عالم بعلم ، ففارق احدهما الآخر .

وتعلقتم كذلك بأنه لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها مع أن الكتاب قد نطق « هل من خالق غير الله » (فاطر: ٣) ، ويرد القاضى بأن اللغة تسمح بهذا التعبير لان الخلق معناه التقدير وقد قال تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون : ١٤) فلولا أن لفظ الخلق مما يمكن اجرائه على غيره وأن الخلق غير مرادف للالوهية اذ لا يصح أن يكون المعنى فتبارك الله أحسن الآلهة لما قيل ذلك ، ومع ذلك لم نجز هذا اللفظ على أفعالنا ، لان الخلق يقتضى أن يكون الفعل مطابقا للمصلحة وليست كذلك أفعال الإنسان ، اذ فيها ما يوافق وما يخالف مصلحته ، فأما ما تعلقتم به من قوله تعالى : « هل من خالق غير

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٤٥٩ .

الله . . . » فليس فيه ما تظنوه لان فائدة الكلام معتدة بآخره وتكملة الآتية : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ونحن لا نثبت خالقا غير الله يرزق \* (١) .

هذا وقد ذهب الاشعري الى أن الاستطاعة مصاحبة للفعل بينما يرى المعتزلة أنها تسبق الفعل وأنها قدرة على الفعل وضده ، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق ، ولوجب أن يكون الكافر وقد كلف الايمان أن يكون كافرا. مؤمنا معا (١) .

وليس هناك ما يمنع أن تكون القدرة معدومة حال الفعل وذلك ظاهر في الفعل المتولد ، اذ يرمى الرامى ولا يقدر أن يمنع الاصابة بعد الرمى .

ان موقف القاضي عبد الجبار من الاشاعرة لاشد صلابة من موقفه من الفلاسفة ، ومع ذلك لا نستطيع أن ندعى أنه قطعهم أو قهرهم قطع أسلافه من شيوخ المعتزلة للمجسمة والمشبهة ، لا لضعف حججه أو قصر باعه في الجدل وانما لانه يمثل شيخوخة فكر المعتزلة اذا قورن بالاشاعرة الذين كانوا على زمنه في ارتقاء ، كان يمثل انحسار فكر الاعتزال بصرف النظر عن مكانته الفكرية ، وكانوا يمثلون روح العصر من ميل الى التوفيق والاعتدال كما سيأتى بيانه ، لقد عارضهم فى نظرية الكسب وفى

---

★ فى معظم كتب خصوم المعتزلة بصدده هذه المشكلة ينسب الى المعتزلة خطأ القول بأن الانسان خالق أفعاله وقد أفاد القاضي ان المعتزلة لا يقولون بذلك بل انهم يقولون انه فاعل محدث لأفعاله ولكن الخصوم تعمدوا ذلك لينسبوا اليهم انهم يثبتون خالقا آخر الى جانب الله .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٠ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٦ .

التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى بصدد كلام الله ، ولكن الاعتزال كان قد أوشك على الافول والانصهار فى فكر الشيعة وخصوصا الزيدية بينما قدر لفكر الاشاعرة أن يتصدر فكر المسلمين بوصفه ممثلا لمعتقدات أهل السنة .

#### رابعاً : الامامة :

إذا كان القاضى عبد الجبار يمثل آخر حصون المعتزلة أمام خصومهم سواء من أصحاب الديانات الاخرى لاسيما الثنوية أو من المسلمين فلاسفة وأشاعرة فضلاً عن خصومهم التقليديين كالمشبهة والمجسمة والحنابلة فإنه يمثل كذلك المقاومة الاخيرة أن تنوب المعتزلة فى فكر الشيعة ، لقد بدأ الامتزاج على أيدي معتزلة بغداد كما سبقت الاشارة ولكنهم كانوا معتزلة متشيعين ثم قوى جناح التشيع فى الاعتزال فى عصر بنى بويه حتى غلب عليه ، فكان القاضى ممثلاً لآخر حلقة فى الاعتزال الخالص ، ذلك الاعتزال الذى لم يجد ملجأ أمام تفوق خصومه غير أن يرتقى نهائياً فى أحضان الزيدية على الخصوص .

أنكر القاضى فكرة النص الالهى وذهب الى أن الامامة بالاختيار ، فما كان من تلاميذه من الزيدية والامامية الا أن كتبوا فى الرد على أقواله فى الامامة عند الشيعة من أصول الدين ولكنها عند القاضى - مسأيراً رأى المعتزلة وأهل السنة - أمور مصلحية دينية ودنيوية لتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وحفظ البيضة والذود عن الاسلام والدعوة الى الجهاد والدفاع عن البلاد ومراعاة مصالح العباد .

كان الشيعة قد استخدموا فكرة اللطف الالهى المعتزلية للتدليل على الضرورة العقلية لوجود الامام ، وكما أن بعث الانبياء لطف كذلك الامام ، اذ لا يختص لطف الله بزمان دون زمان .

انكر القاضى على الشيعة ذلك فلا تتعلق الامامة بجوهر التكليف حتى يجب اللطف الالهى بوجود الامام ، والله قد وضع المكلف فى الموقف



الذى يتم به تكليفه ، فأزاح علبه من حيث القدرة على التأمل والنظر ووهبه العقل فلا حاجة به الى الامام لمعرفة وحدانية الله وعدله كما لا حاجة به الى الامام لمعرفة الاحكام فذلك ثابت فى القرآن والسنة واجتهاد العلماء ، ولا يحتج فى ذلك باختلاف العلماء لانه ان لم يجز هذا الخلاف فى العقليات أو أصول الدين - وقد آتاه الله للمكلفين أن يستقلوا بالعقليات عن الامام بماركبه فيهم من عقول - فالخلاف فى الشرعيات لا يجب ازالته ما دام معتمدا على طرق شرعية صحيحة \* فضلا عن أن وجود الامام لم ينف وجود هذه الاختلافات .

وينكر القاضى على الشيعة اشتراط العصمة فى الامام ، فلا تقتضى الامامة الا الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة الظاهرة والفضل فى الدين والعلم وجودة الراى .

هذا وقد نسب القاضى الى متكلمى الشيعة كهشام بن الحكم بدعة القول بالنص وعصمة الامام ، بينما يتم اختيار الامام بموجب عقد له من أهل الحل والعقد أو من عهد اليه من الامام الذى سبقه ، هذا ولا يصح خلع الامام فى رأى القاضى الا بموجب أحداث توجب خلعه .

هذا وقد ذهب القاضى الى أن ترتيب الخلفاء الاربعة فى الفضل كترتيبهم فى تولى الخلافة .

ماكان لهذه الأقوال أن تصمد أمام تيار جارف من التشيع - الزيدى والاثنى عشرى - بدأ فى اجتياح الاعتزال ، وما كانت مؤلفات تلاميذه فى نقض أقواله فى الامامة الا دلالة على أن الاعتزال الخالص قد بدأ فى الأقول لتنتهى بذلك أنبغ حركة عقلية صاحبت ازدهار حضارة الاسلام ، وكانت نهايتها نذيرا بأن الحضارة الاسلامية بدورها قد دخلت طور التدهور ، فلا يؤخذ على المعتزلة أن عجزوا عن الصمود الا ان صـحـح ان يؤخذ على الحضارات قصورها عن الخلود .

---

★ نذكر فى هذا الصدد قول عمر بن عبد العزيز : لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة .

### تعقيب :

قام المعتزلة بدور رئيسى فى الحياة العقلية للحضارة الاسلامية منذ القرن الثانى الى الخامس الهجرى حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفى تبرير أقول نجمهم قيلت عدة تفسيرات :

١ - معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بنى بويه ، غير أن اضطهاد السلطة غير كاف فى تبرير ذلك ، على العكس فإن اضطهاد السلطة يكون فى كثير من الاحيان من عوامل تشبث المضطهد بأسباب البقاء ، والشيعية والخوارج أوضح مثلين على ذلك ، ولم يكن عداؤ الدولة للمعتزلة بأشد فى يوم من الايام من عداؤها الشيعية أو الخوارج .

٢ - خطأ المعتزلة القاتل فى استعدادهم الدولة على خصومهم بصدده مشكلة « خلق القرآن » ، ليس فحسب لان ممثلي « حرية الفكر » قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأى ، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهياء ، وانما لانهم مارسوا ذلك مع امام جليل من ائمة الفقه ، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة فحسب منذ عهد المتوكل جارفا .

٣ - الاستعلاء الفكرى لدى المعتزلة ، فما كانوا ليأبهاوا برضى العامة أو سخطهم فيما يغلنون وما يعتنقون : فلا شفاعه للنبي عن الكبائر دون توبه ، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء الاهل ولا استغفار الاحباب - وربما قراءة القرآن أيضا - ، آراء كلها تصدم وجدان العامة وعواطفهم ، فشفاعة النبي عن الكبائر تنطوى على تكريم الله لنبيه بأكثر مما تنطوى على مغفرة لفاعلي الكبائر ، ومقام الموت يقتضى مراعاة مشاعر أهل الميت لا أن يعلن أن شيئاً من الدعاء لن ينفعه لانه بموته قد انتهى عمله .

ولقد نقم الناس على القاضي عبد الجبار أنه قال في حق صاحب ابن عباد عند موته وهو في نظر الناس ولي نعمته : أنا لا أترحم عليه لأنه لم يظهر توبته ، يقول الكتبي معلقا : وطعن الناس عليه بذلك ونعتوه مع كثرة احسان صاحب عليه ، ولا يشفع للقاضي عبد الجبار عند العامة أن يكون القاضي قد آثر نصرة مبدأه في خلود فاعل الكبيرة في النار على طلب المغفرة للمحسن اليه مع علمه بمجونه ومجالس لهوه ومشاركته في اغتصاب الاموال ومصادرة الاملاك .

وحين أرسل المأمون كتبه الى عماله بايعاز من المعتزلة ينهى فيها عن الاعتقاد بقدوم القرآن ، نسبت هذه العقيدة الى « السواد الاعظم من حشو الرعية وسفلة العامة » ، كان هذا هو موقف المعتزلة من العامة وقد كان لهؤلاء دورهم في القضاء على المعتزلة فكرا وتراثا .

والواقع أنه ما كان يمكن لعقول العامة أن تستسيغ آراء المعتزلة بخلاف ما كان من معتقدات الحنابلة وآراء الاشاعرة ، وربما أخطأ المعتزلة خطأ بالغاً في أن لا يلتمسوا أسباب تبسيط أصولهم للعامة فضلاً عن استعلاء الفكري عليهم .

ومهما قيل في التماس اسباب نهاية اكبر حركة عقلية في حضارة الاسلام ، فانه يجب ألا يغيب عن البال أن الافكار كالاظهار لا تعيش الا في جو ملائم ، ومن ثم ازدهرت حركة الاعتزال في ربيع الفكر الاسلامي ، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن تتبنى الرأي الجريء فذويت بذلك شجرة الاعتزال. لتحتضن بنوره حركة اشد قدرة على مقاومة حر الصيف ثم اعاصير الشتاء وأعنى بذلك الزيدية .

ويمكن ان نحصر الملامح الرئيسية للفكر المعتزلي على النحو الآتي :

١ - النزعة العقلية : اذا تعارض ظاهر النص مع العقل فان المرجح هو العقل ، فالله قد لطف بالناس وهداها بالعقل والرسول وبالكتاب ولكن يعرف الرسول والكتاب بالعقل ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب ، ذلك هو سندهم في ترجيح حجة العقل .

فى ضوء ذلك عرفت اصولهم الخمسة ، بل فى ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم - وان لم يكن موجودا - شيئا وفى ضوء ذلك أيضا يرجع اليهم الفضل فى نشأة علم الكلام وفى تحديد موضوعاته واساليب الجدل فيه ، أما على الصعيد الخارجى فاليهم يرجع الفضل فى الذود عن الاسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الاخرى ومن الزنادقة .

٢ - المضمون الاخلاقى للدين : تتعلق النزعة العقلية بالمنهج ويتعلق المضمون الاخلاقى بالمذهب ، والمشكلة هنا هى : هل مدرج الدين بما فى ذلك أوامر الله ونواهيه تتبع قيم الاخلاق أم أن قداسة الدين وشرع الله يقتضيان أن يستقل الدين عن تقييمات البشر الاخلاقية ؟ ان ما يصل الاصول الاربعة الاخيره - اذا استثنى التوحيد - انما هو هذا الربط المحكم بين الدين والاخلاق : العدل وما يندرج تحته من موضوعات كاللطف الالهى ووجوب الصلاح والاصلاح على الله وحرية ارادة الانسان والعحسن والقبح العقليين ، ومدى مسئولية الانسان عن الفعل المتولد ، الوعد والوعيد وانه استحقاق واعواض ، المنزلة بين المنزلتين ومفهوم التوبة واقتضائها رد المظالم ، والايمان واقتضاؤه العمل الصالح ، ثم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . كلها اتجاهات لم يحددها بل لا تتضح الرابطة بين أراء المعتزلة فيها الا على اساس قاعدة اقاموا عليها اراءهم : الدين ينطوى على مضامين اخلاقية وربما اسرفوا فى ذلك حتى جعلوا الدين تابعا للاخلاق ومن ثم كان ما اخذه عليهم خصومهم من قولهم بفكرة الوجوب على الله ان يفعل الاصلح لعباده .

ولقد نجح المعتزلة حيث يمكن أن يفلح المنهج العقلى والنسقى الاخلاقى فى مجال الدين ، نجحوا فى أن ينقحوا تصور الانسان للالوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم ، وان ادى بهم ذلك الى أن تتغلب صفات السلب على تصورهم للذات الالهية فضلا عن تجريدهم علاقة

الانسان بربه من كل تصور ذوقى ، والمنهج الذوق ربما كان انجح فى ان يقترب الانسان من ربه ، وان كان منهج العقل لازما كى ينزهه ، وقد تصور ابو حيان التوحيدي التصور المعتزلى للالوهية تصويرا ادبيا بهذه المحاوره : تقابل رجلان وتكلما فى الله فقال الاول : انه لايد له ولا جارحة ولا يرى بالابصار . . الخ ووصفه الآخر باليد والساق والعرشية واختصما كل يتعصب لرأيه ثم اتفقا على ان يحتكما الى اول قادم فى الطريق ، وعندما اتى هذا القادم وعرضا عليه المسألة قال : أما أحدكما فيتكلم عن عدم وأما الآخر فيتكلم عن انسان ، تعالى الله عن قولكما علوا كبيرا .

ونجح المعتزلة بصدد صلة الله بالانسان فى أن يربطوا الدين بمضامين اخلاقية ، ولكنهم اخفقوا حين اخضعوا الاحكام الالهية للتقييم الاخلاقى ، لقد التمسوا تعليل كل فعل الهى ، وفاتهم أن هناك أحكاما توقيفية ، ومن ثم استطاع أبو الحسن الاشعرى أن يجرهم الى طلب ذكر حكمة الله فى موت ثلاثة مؤمن وكافر وطفل ، وتتداول كتب الاشاعرة هذا الحوار بين الاشعرى وشيخة المعتزلى أبى على الجبائى ليدللوا على اخفاق المعتزلة ومن ثم تهافت آرائهم بعمامة وفكرة وجوب الاصلح على الله بخاصة ، وما ذلك الا لانهم حكموا عقولهم كانهم أوتوا معرفة سره فى كل فعل له .

على أن ما يؤخذ عليهم سواء فى مجال الفكر أم فى مجال العمل - محنة أحمد ابن حنبل - لا يحول دون أن تبقى فرقة المعتزلة فى علم الكلام بخاصة وفى الفكر الاسلامى بعمامة ممثلة للتفكير العقلى فى اوج ازدهار الحضارة الاسلامية \* .

---

★ يقول الاستاذ احمد أمين فى كتابه ظهر الاسلام ج ١ ص ٤٠ : كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدثين منذ عهد المتوكل اثر كبير فى حياة المسلمين منذ ذلك العهد الى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل



٣ - كاد يقضى تماما على فكر المعتزلة لولا الزيدية، اذ أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلى ، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفا فى العراق موطن الاعتزال فى القرنين الخامس والسادس لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق الى اليمن على يدى القاضى جعفر بن أحمد ابن عبد السلام شيخ الزيدية ومتكلمهم ومحدثهم فى اليمن، وذلك فى عهد الامام المتوكل على الله على بن أحمد ابن سليمان المتوفى عام ٥٦٦ هـ ، كان خلافا قد حدث بين فرق الزيدية فى اليمن ، الامر الذى دعا الامام أن يبعث بداعيته الى العراق حيث وجد الزيدية فيها مشايعين للمعتزلة متابعين أصولهم تماما متفقين اثر أبى القاسم البلخى أو أبى هاشم الجبائى على وجه الخصوص ، وقد تتلمذ القاضى جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقى ، وقد عاد القاضى جعفر الى اليمن مصاحبا معه شيخه البيهقى ليستعين به على فض خلاف فرق الزيدية حاملا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الامالى فى الحديث كامالى أبى طالب وامالى السيد المرشد بالله ليحتج بها على المطرفية من الهادوية وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتباً للمعتزلة ، ولما عاد البيهقى الى العراق صحبه القاضى جعفر لاتمام القراءة على يدى تلميذ البيهقى القاضى أبو الحسن أحمد ابن أبى الحسن الكنى ثم عاد القاضى جعفر بعد ذلك الى اليمن بالعلوم التى لم يصل بها سواه من علوم الاصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم

---

نمطا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمق فى مغايزها ومراميها ، والنظر الى الفلسفة والبحث العقلى نظرا البغض والكراهة . . هذا هو ما ساد عقول كثير من المسلمين منذ خنق الاعتزال، فاحترمت نصوص الكتب اكثر مما احترمت نقد العقل ، واحترمت العالم الواسع الاطلاع بالنصوص الدينية واللغوية اكثر مما احترمت قليل الحفظ واسع أفق العقل ، واکرم العالم المقلد اكثر مما اكرم المجتهد ، ونظر الى الفقيه والمحدث بنظر مما نظر الى الفليسوف والفكر الناقد .  
والمحدث بنظر مما نظر الى الفليستوف والمفكر الناقد .

القرآن العظيم (١) ، ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعرفت كتبهم في اليمن ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة .

وقد قام الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان ( ت ٦١٤ هـ ) أحد أئمة الزيدية بإرسال دعائه الى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلفات المعتزلة ، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن واقبيتها تراث المعتزلة .

---

(١) ابراهيم بن القاسم : طبقات الزيدية ورقة ١٥ مخطوط بدار الكتب وراجع أيضا مقدمة فؤاد سيد لكتب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٠ .



## فهرس الكتاب

صفحة	- المدخل :
١	تعريفات علم الكلام وسبب تسميته
١٤	عوامل نشأة علم الكلام
١٤	١ - العوامل الخارجية
٨٢	٢ - العوامل الداخلية
٩٧	الباب الأول : المعتزلة
١٠١	تمهيد : النشأة والتسمية
١١٠	طبقات المعتزلة
١١٥	الفصل الأول : الأصول الخمسة
١٢٦	١ - التوحيد
١٩٣	٢ - العدل
١٥٧	٣ - الوعد والوعيد
١٦١	٤ - المنزلة بين المنزلتين
١٦٥	٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٧٣	الفصل الثاني : من هم أسلاف المعتزلة ؟
١٨١	الفصل الثالث : دور النشأة
١٨١	واصل بن عطاء

١٨٧	• • • • •	الفصل الرابع : دور الاكتمال
١٨٧	• • • • •	١ - أبو الهذيل العلاف
٢١٩	• • • • •	٢ - ابراهيم بن سيار النظام
٢٥٧	• • • • •	٣ - معمر بن عباد السلمى
٢٦٣	• • • • •	الفصل الخامس : مدرسة بغداد ( دور الاعتزال المتشيع )
٢٦٩	• • • • •	١ - بشر بن المعتمر
٢٧٤	• • • • •	٢ - أبو الحسين الخياط
٢٩٧	• • • • •	الفصل السادس : دور النهاية
٢٩٧	• • • • •	١ - أبو علي الجبائى
٣٧١	• • • • •	٣ - أبو هاشم الجبائى
٣٤٣	• • • • •	٣ - القاضى عبد الجبار بن أحمد

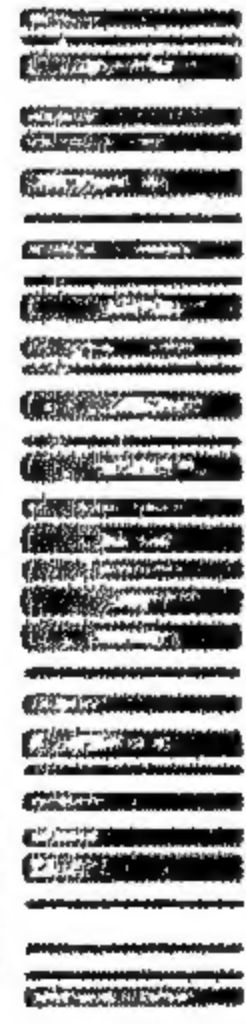
تعقيب على المعتزلة







Bibliotheca Alexandrina



0347698